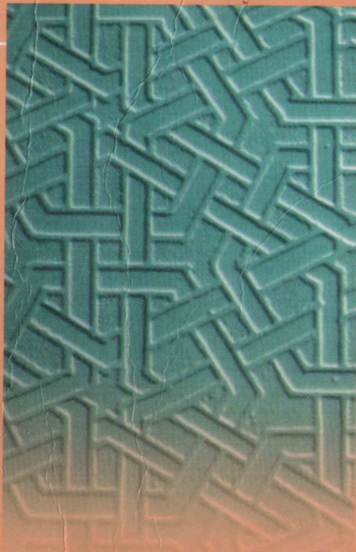
İbn-i Haldun



Prof. Dr. Ahmet Arslan



BASKI

İbni Haldun'un İslâm kültür ve uygarlığının temel cepheleri ve ana sorunları üzerindeki inanılmaz zenginlikteki görüşleri bugün de güncelliğini korumaktadır. 1990'ların İslâm dünyasında bu görüşlerinden en çok güncellik taşır gibi görüneni herhalde İslâm'da dinle siyaset arası ilişkiler problemi üzerindeki kuramıdır. Kitabın incelenmesiyle görüleceği üzere İbni Haldun İslâm'ı özü itibariyle bir pratik felsefe, bir yasa olarak, daha özel olarak bir şeriat görmekle gerek felsefe, gerekse bugün İslâm'ı özü itibariyle bir siyaset olarak yorumlamak isteyen çağdaş İslâmcıların büyük bir kısmıyla görüş birliği içinde bulunmaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun'un ana gözlemi veya iddiası Peygamber ve ilk dört halife dönemi dışında İslâm devletinin var olmadığı, İslâm Toplumlarında ortada var olan devletin gerçekte bir mülk devleti, bir hanedan devleti, bir güç devleti (power-state) olduğudur. İbni Haldun bir yandan klasik sünni görüşüne uygun olarak İslâm'ın teokratik altın çağına özlemini dile getirirken, öbür yandan durumun bu şekil almasında insanı doğal faktörlerin rolünü görebilecek kadar soğukkanlıdır.

İbn-i Haldun



Prof. Dr. Ahmet Arslan

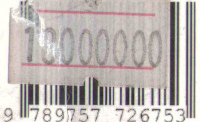


Vadi/Toplum

İslâm'ın siyasal okunması yönündeki taleplerin tarihte rastlanmadık bir yoğunlukla yeniden canlandırıldığı günümüzde İbni Haldun'un dinle siyaset, dinle devlet arası ilişkiler konusundaki düşünmeleri davet edeceği şüphesizdir.

Bu eser genel olarak İbni Haldun'un ilmî ve fikrî dünyası, daha özel olarak ise felsefe - din ilişkileri konusundaki düşüncelerinin bir tahlil ve değerlendirmesini yapmak amacını taşımaktadır. Vadi Yayınları kitabın ikinci baskısını yaparken aynı zamanda Türk fikir hayatında da kalıcı ve klasik olacak bir eserin yayınını gerçekleştirmektedir.

ISBN 975-7726-75-3



www.vadiyayinlari.com

İBNİ HALDUN'UN İLİM VE FİKİR DÜNYASI

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Ahmet ARSLAN, 1944 yılında Urfa'da doğdu. Lisans öğretimini Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümü'nde tamamladı., Aynı bölümde 1973 yılında doktor, 1978 yılında doçent olmuştur. 1979 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde (o zamanki adıyla Sosyal Bilimler Fakültesi'nde) Felsefe Bölümünü kuran Arslan, 1988 yılında profesör olmuştur. Arslan Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir. Osmanlı Kelam Düşüncesi, İslam Felsefesi, İlkçağ Yunan Felsefesi, Siyaset Felsefesi alanlarında çeşitli kitap ve makalelerin yazarıdır. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: Kemal Paşa Zade'nin Tehafüt Haşiyesi, İstanbul, 1987; Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili, İstanbul, 1987; İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara, 1987; Felsefeye Giriş, Ankara, 1994; İlkçağ Felsefe Tarihi I (Başlangıçlarından Atomculara Kadar), İzmir, 1995; Laiklik, Demokrasi ve Türkiye, Ankara, 1995; İslâm Demokrasi ve Türkiye, Ankara, 1999; İslâm Felsefesi Üzerine, Ankara, 1999.

Vadi Yayınları: 163
Felsefe Dizisi: 14

Prof. Dr. Ahmet Arslan
İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası
1. Basım: Kültür Bakanlığı, 1987
2. Basım: Ekim 1997
3. Basım: Mart 2002

Yayıma Hazırlayan
Uğray Güneysu

Kapak Tasarım
Uğur Erbaş

Dizgi, Sayfa düzeni
ESAM

Montaj, Baskı
Desen Matbaası

Cilt
Kalkan Mücellit

ISBN
975-7726-75-3
91.06Y.215.74

www.vadiyayinlari.com

VADİ YAYINLARI
Meşrutiyet C. Bayındır II, 60/5 Kızılay/ANKARA TEL-FAX 312. 418 65 70-419 69 31

İBNİ HALDUN'UN İLİM VE FİKİR DÜNYASI

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

VADİ YAYINLARI

VADİ YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Bilim Dedikleri
ALAN CHALMERS

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi
BARRY BARNES

Çağdaş Temel Kuramlar
QUENTIN SKINNER

Felsefeye Giriş
AHMET ARSLAN

Tarih Felsefesi Yazıları
ŞAHİN UÇAR

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
PETER WINCH

E. Husserl Felsefesinde Mantık
AHMET İNAM

Diyalektiğin Sonu
gelmekte olan insan için
ABDULKADİR EL-MURABİT

Önce Söz Vardı
Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme
EROL GÖKA
A. TOPÇUOĞLU & YASİN AKTAY

John Locke'da Tanrı Anlayışı
İSMAİL ÇETİN

Dil ve Ahlâk
HAKAN POYRAZ

İnsan Hürriyeti
NECATİ ÖNER

Psikiyatri ve Düşünce Dünyası Arasında Geçişler
EROL GÖKA

Martin Heidegger
GEORGE STEINER

Postmodern Durum
J. F. LYOTARD

Bilim Felsefesi
ÖMER DEMİR

Kötülük ve Teodise
CAFER SADIK YARAN

İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fâzıla
FARABİ

İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası
AHMET ARSLAN

Varoluşun Psikiyatrisi Yorumsamacı bir Yaklaşım
EROL GÖKA

Frankfurt Okulu
TOM BOTTOMORE

Bilimin Binbir Yüzü
AHMET İNAM

İki Adalet Arasında: Rawls ve McIntyre Üzerine
SOLMAZ ZELYUT HÜNLER

Kişiliğin Doğası Bilinçlerin Karşılıklı İlişkileri
VELİ URHAN

İslâm Felsefesi Üzerine
AHMET ARSLAN

İlimlerin Sayımı
FARÂBİ

Mutluluğun Kazanılması
FARÂBİ

Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti
BURHANEDDİN TATAR

Felsefenin Temel İlkeleri
Makasıd El-Felasife
GÂZÂLÎ

HAZIRLANANLAR

Ayet ve Tarih: Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı
YASİN AKTAY

Yorum ve Hakikat
ALİ HARB

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İbni Haldun'un *Mukaddime*'si ve daha genel olarak tarih ve toplumla, devlet ve siyasetle ilgili düşünceleriyle bütün dünyada ilk defa olarak ciddi bir biçimde ilgilenmek ve yine *Mukaddime*'yi ilk defa olarak Arapça olmayan bir dile çevirmek şerefi Osmanlı Türklerine aittir. İbn Haldun ve eseri üzerine ülkemizde ta XVII. yüzyıldan itibaren başlayan bu ilginin daha sonraları da devam ettiğini, hatta Osmanlı tarihçileri ve aydınları arasında "İbni Haldunculuk" deyimi ile ifade edilen bir etkiyi doğurmuş olduğu bilindiği gibi, XVIII. yüzyıl şeyhülislamlarından Pirizade Mehmet Sahip Efendi'nin 1730 yılında *Mukaddime*'nin son ve altıncı bölümüne kadar olan büyük bir kısmını Türkçeye çevirdiği bilinmektedir.

Mukaddime'nin Arapça orijinalinin ilk defa olarak XIX. yüzyıl ortalarında yayınlanması ve önce Fransızcaya, daha sonra çeşitli ve önemli Batı ve Doğu dillerine çevrilmesinden bu yana İbni Haldun üzerine yoğunlaşan ilgi ve yapılan araştırmalar her geçen gün artarak devam etmektedir. Son on yıl içinde ülkemizde de *Mukaddime*'nin iki yeni çevirisinin yapılmış olması, İbni Haldun'un diğer önemli eseri *Şifa üs-Sail*'inin yayınlanmış olması, eğitim, iktisat, tarih görüşleri ve yöntemi üzerinde yeni inceleme ve araştırmaların ortaya çıkmış olması bu ilginin yeni örneklerini teşkil etmektedir.

Elinizde tuttuğunuz bu eser de genel olarak İbni Haldun'un ilmî ve fikrî dünyası, daha özel olarak ise felsefe - din ilişkileri konusundaki düşüncelerinin bir tahlil ve değerlendirilmesi olmak amacını taşımaktadır. Yazarının iddiası odur ki İbni Haldun yukarda saydığımız çeşitli alanlarda bilinen yeni ve orijinal görüşleri yanında İslâm'da felsefe - din ilişkileri probleminin tarihi gelişmesi içinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Onun bu konu ile ilgili çözümü dinle felsefenin veya bilgi ile inancın alanlarını birbirinden ayırmak ve her ikisinin birbirlerinin alanına tecevüz etmeksizin yaşamalarının mümkün olduğunu belirtmek ana görüşünde nihai ifadesini bulmaktadır. Bu çözüm esas itibariyle Gazalici olmakla birlikte, bundan felsefenin kendisi hesabına çıkardığı sonuçlar bakımından İbni Haldun İslâm'da karşıt geleneği temsil eden "Felasife"nin izinden gidiyor görünmektedir. Başka deyişle bir yandan Gazali gibi felsefeyi bir metafizik, ilahiyyat, ahlâk ve medeni siyaset olarak mahkûm etmek gerektiğini kabul ederken, öte yandan kendi alanına, yani tabiiyyat alanına dönecek olan felsefi akıl ve düşüncenin burada kesin zorunlu, doğru önermelere, hakikatlere ulaşabileceğini söylemektedir. Hatta onun, bu düşüncesi istikametinde İslâm'da felsefeyi yeniden diriltmek, canlandırmak isteyen bir adam olduğu söylenebilir.

Çalışmamız böylece iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda İbni Haldun'un tarih, tarih felsefesi, toplum veya umrân, toplum felsefesi, dinle toplum ve devlet arası ilişkiler, din felsefesi ve psikolojisi üzerine düşüncelerini ana hatları ile ortaya koyduktan sonra ikinci kısımda asıl problemimiz, İbni Haldun'da felsefe-din ilişkileri problemini ele alacağız. Yalnız bunun için de bu kısımda İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da felsefe - din ilişkileri problemi üzerinde katedilmiş olan mesafe ve ortaya çıkmış olan belli başlı tavırların bir tarihçesini vermeye çalışacağız.

Prof. Dr. Ahmet Arslan

Kasım 1987, İzmir

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitap daha önce Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Kaynak Eserler dizisi içinde *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* adıyla yayınlanmış olan kitabın ikinci baskısıdır. Onun bundan tam on yıl önce yapılan ilk baskısı herhalde ülkemizde her zaman İbni Haldun'a gösterilmiş olan büyük ve haklı ilginin bir sonucu olarak kısa zamanda tükendi. Vadi Yayınları tarafından kitabın ikinci baskısının yapılması beni mutlu etmektedir.

Bu kitap aslında doçentlik çalışması olarak tasarlanmış ve savunulmuştur. Orijinal başlığı *İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri*'dir. Adının da işaret ettiği gibi genel olarak İbni Haldun ve onun asıl şöhretini teşkil eden tarih, toplum bilimi ve siyaset konusundaki görüşleri üzerine bir tahlil ve değerlendirme olmaya çalışan bir kısımla daha özel olarak onun din-felsefe ilişkileri hakkındaki çözümünü sergilemeyi ve bu konudaki görüşlerinin orijinalite ve önemini göstermeyi hedefleyen ikinci bir kısımndan meydana gelmektedir. Bu ikinci kısmın kendisi ise yine esas itibariyle iki bölümden oluşmaktadır: İbni Haldun'a gelinceye kadar İslam'da din-felsefe ilişkilerini ele alan bölümle İbni Haldun'un kendisinin bu önemli sorun üzerindeki kuramını ele alan diğer bölüm. Böylece kitabın ikinci kısmı da kendi payına bir anlamda bağımsız bir eser, İslam dünyasında Mutezile'den İbni Haldun'a kadar uzanan dönemde

felsefe-din ilişkilerinin kısa bir tarihi olarak düşünülebilir. Hatta fazla sıkı ve iddialı bir anlamda almazsak bu kısım -İslam kültüründe felsefe-din ilişkileri problemi tarihinin İslam felsefesinin tarihi olarak görülebilmesinin mümkün olması ölçüsünde-bir tür İslam felsefesi tarihi olarak da düşünelibilir.

İbni Haldun ve onun İslam kültür ve uygarlığının temel cepheleri ve ana sorunları üzerindeki inanılmaz zenginlikteki görüşleri bugün de güncelliğini korumaktadır. 1990'ların İslam dünyasında bu görüşlerinden en çok güncellik taşır gibi görüneni herhalde İslam'da dinle siyaset arası ilişkiler problemi üzerindeki kuramıdır. Kitabın incelenmesinde görüleceği üzere İbni Haldun İslam'ı özü itibariyle bir pratik felsefe, daha özel olarak bir şeriat, bir yasa olarak görmekte; gerek felasife, gerekse bugün İslam'ı özü itibariyle bir siyaset olarak yorumlamak isteyen çağdaş İslamcıların büyük bir kısmıyla görüş birliği içinde bulunmaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun'un ana gözlemi veya iddiası Peygamber ve ilk dört halife dönemi dışında İslam devletinin var olmadığı, İslam toplumlarında ortada var olan devletin gerçekte bir mülk devleti, bir hanedan devleti, bir güç devleti (power-state) olduğudur. İbni Haldun bir yandan klasik Sünni görüşüne uygun olarak İslam'ın teokratik altın çağına özlemini dile getirirken, öbür yandan durumun bu şekil almasında insanı-doğal faktörlerin rolünü görebilecek kadar soğukkanlıdır. İbni Haldun'un buna paralel önemli bir yanı Tanrı devleti ideali ile insan doğasının gerekirlikleri veya talepleri arasındaki ta Emevi devletinden itibaren aydın Müslümanlar tarafından farkına varılmış ve rahatsız olunmuş olan çatlağı açık bir biçimde kabul etmiş olması ve onun bilimsel açıklamasına gözü pek bir biçimde teşebbüs etmiş olmasıdır.

Öte yandan İbni Haldun, Tanrı yasası olan Şeriat ile yine Tanrı'nın yaratığı olan insan doğasının talep ve ihtiyaçları arasında ortaya çıktığı bilinen çatlağı kendi tarzında kapatmak için bazı teşebbüslerde bulunmamış da değildir. Ancak son tahlilde onun buna ilişkin kuramı Tanrı devletinin İslam'da ancak çok

kısa bir süre için gerçekleştirilmiş olan atipik, istisnai bir olay olarak var olduğunun kabulü ile sonuçlanmaktadır. Tanrı devletinin yeniden canlandırılması ve İslam'ın siyasal okunması yönündeki taleplerin tarihte rastlanmadık bir yoğunlukla yeniden canlandırıldığı günümüzde İbni Haldun'un dinle siyaset, dinle devlet arası ilişkiler konusundaki düşünce ve gözlemlerinin yeni bir ilgiyle okunacakları ve yeni düşünmeleri davet edeceği şüphesizdir.

İbni Haldun'un imanla akıl, dinle felsefe arası ilişkiler konusundaki çözümü de artık tarihi olmuş ve yalnızca bilimsel merakın konusu olabilecek bir özellikten hayli uzaktır. Modernite ile İslam'ın karşılaşması diğer birçok sorun yanında bu sorunların çözümünün kendisine bağlı olduğu bir ana sorun olarak imanla akıl, doğma ile bilim, dinle felsefe sorununu en temel sorun olarak yeniden gündemimize sokmuştur. Okuyucunun genel olarak İslam'da İbni Haldun'a gelinceye kadar bu problemin gelişimindeki tarihsel durakları ve İbni Haldun'un bu konudaki kendi çözümünü modernite ile İslam arası ilişkiler problemi ile ilgili bir bakış açısı olarak okumak isteyeceğini düşünüyorum.

Son olarak bu çalışmanın hazırlandığı ve savunulduğu dönemden bu yana İbni Haldun literatürümüzdeki bazı önemli katkılara işaret etmek isteriz. Bu katkıların başında bu tezin hazırlandığı aynı zamanda yapılmış olmasından dolayı kendisiyle ilgilenemediğimiz ve yararlanamadığımız Ümit Hassan'ın İbni Haldun üzerine çalışması gelmektedir: *İbni Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* Birinci Baskı 1977; İkinci Baskı, Ankara 1982. Sayın İ. Erol Kozak'ın da bizimki gibi bir doçentlik tezi olarak hazırlamış olduğu ve esas olarak İbni Haldun'un iktisat üzerinde düşüncelerini incelediği, ancak bunun yanında onun genel olarak insan, toplum üzerine düşünceleriyle ilgilendiği değerli kitabını da anmak isteriz: *İbni Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisad,* İstanbul, 1984. Bu arada bu kitapta zaman zaman kendisine göndermede bulunduğumuz bir eserin ünlü Fransız bilim adamı Yves Lacoste'un İbni Haldun'a ilişkin kitabının

Türkçe'ye kazandırılmasının da değerli bir katkı olduğunu düşünmekteyiz: *İbni Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Bilimin Doğuşu*, İstanbul, 1993. Bütün bunlar arasında üzerinde yapılan tartışma ne olursa olsun S. Uludağ'ın *Mukaddime*'nin yeniden Türkçe'ye kazandırılması çalışmasını ve bu çalışmanın başına eklediği İbni Haldun üzerine tahlil ve değerlendirmelerini de şükranla karşıladığımızın bilinmesine özel bir önem vermekteyiz: İbni Haldun, *Mukaddime*, İstanbul 1982. Bu çalışmayı yaptığımızda henüz Türkçe'ye kazandırılmamış olan E.İ.Rosenthal'ın *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi* (İstanbul 1996). de İbni Haldun üzerine tahsis edilen bölümüyle (s. 123-159) İbni Haldun literatürümüze değerli bir katkı niteliğindedir. Bu cümleden olmak üzere Muhsin Mahdi'nin iki değerli yazısının Türkçe'ye kazandırılmış olmasının değerini belirtmek isteriz. Bu iki yazı M.M. Sharif'i edötürlüğünü yaptığı ve *İslam Düşüncesi Tarihi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş olan (İstanbul, 1991) eserde bulunmaktadır. Nihayet bunlara yine bu zaman zarfında Türkçe'ye çevrilen Majid Fakhry'in *İslam Felsefesi Tarihi*'nde İbni Haldun'a tahsis etmiş olan bölümü eklemek gerekir: (İstanbul, 1987, s. 256-263)

Prof. Dr. Ahmet Arslan
Eylül 1997, İzmir

GİRİŞ

A) Sorunumuz Hakkında

İnsanlık düşünce tarihinin en önemli ve kalıcı gibi görünen sorunlarından birinin, felsefe veya ilimle din arası ilişkiler sorunu olduğu bilinmektedir. Bu sorun özellikle Ortaçağda, gerek Batı Hıristiyan Dünyasında, gerekse Doğu İslâm Dünyasında üzerinde en fazla durulan, en fazla işlenen sorunlardan biri, hatta birincisi olmuştur. Ortaçağ Batı Hıristiyan ve Doğu İslâm toplumları, tanrısal kaynaklı oldukları kabul edilen vahiyler üzerine dayanmaktadır. Bu vahiyler, yani gerek Hıristiyanlık, gerekse Müslümanlık kendilerini ilk ortaya çıktıkları andan itibaren insan ve evren hakkında bilgi veren, insanın evren içindeki yeri ve anlamını açıklayan bir hakikatler bütünü olarak takdim etmişlerdir. Öte yandan felsefenin de ilk ortaya çıktığı andan itibaren kendisini, insanı ve evreni akla dayanan unsur ve ilkelerle açıklamak, insan ve evren hakkında bilgi vermek isteyen bir çaba olarak takdim ettiğini görüyoruz. Bu durumda onların hareket noktalarında bir farklılık olmasına rağmen, ele al-

---

Bu çalışmada İslâm Ansiklopedisinin (İst. 1950, 1. Cilt) Transkripsiyon Alfabesi kullanılmıştır.

dıkları konu ve yöneldikleri amaçlarında bazı benzerlikler ve ortaklıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ise bu iki kaynaktan, yani peygamberlik ve akıldan hareket eden, ancak insan ve evren hakkında, insanın evrendeki yeri ve anlamı üzerinde doğru bilgi vermek iddiasında olan bu iki ayrı kurum arasındaki ilişkiler sorununu, gerek Batı Hıristiyan, gerekse Doğu İslâm toplumlarında en önemli bir sorun olarak gündeme getirmiştir. İşte İslâm toplumu söz konusu olduğunda ta Mu'tezile'den başlayarak İbni Rüşt'e gelinceye kadar çeşitli gruplara ait düşünür ve filozofların bu sorun üzerinde zihin yormuş ve birbirinden farklı çeşitli tavır ve çözümleri ortaya koymuş olduklarını görüyoruz.

Ortaçağ İslâm Felsefesi ve kültürünün en önemli sorunlarından biri, felsefe ile din arası ilişkiler sorunu ise, yine bu felsefe ve kültür, Ortaçağ müslüman düşüncesinin en büyük temsilcilerinden biri; kendisinden bugün çağdaş anlamda tarih ilminin, tarih felsefesinin, sosyolojisinin kurucularından biri olarak söz edilen İbni Haldun'dur. **Toynbee** İbni Haldun'dan "herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük bir tarih felsefesinin sahibi" olarak bahsetmektedir.[1] **Hitti**, onu bütün zamanlarda ortaya çıkmış olan en büyük tarihçilerden biri olarak görmekte, tarihin gerçek özü ve alanını ilk defa olarak ortaya koyan biri olduğunu söylemekte ve ayrıca sosyolojinin kurucusu olduğunu zikretmektedir.[2] Bir diğer İbni Haldun inceleyicisi, **Yves Lacoste**, bu yargıya katılarak, İbni Haldun'da tarihin çağdaş anlamda bir ilim olarak ortaya çıkması olayının yaratıcısını görmekte, bunun yanında onu orijinal bir tarih, kültür filozofu, bir sosyolog olarak selamlamaktadır.[3] **Flint**, İbni Haldun'u daha ziyade bir tarih teoricisi

---

1 A.J Toynbee, *A Study of History,* London - Newyork -Toronto, 6. Baskı, 1955, Oxford University Press, C. III. S. 322.

2 Ph. K. Hitti, *History of the Arabs,* London, 7. Baskı, 1960, Mac Millan Comp. S. 568.

3 Y. Lacoste, *İbni Khaldoun, Naissance de I'Histoire,* Paris, 3. baskı, 1973, Maspero, S. 8, 213-228.

ve tarih filozofu olarak almakta ve bu nitelikleri ile onun bu alanlarda kendisinden evvel gelmiş geçmiş olan hiç bir tarihçi, filozof ve düşünürle karşılaştırılamayacak kadar yüksek bir yer işgal ettiğini savunmaktadır.[4] Saab, daha ileri giderek İbni Haldun'un İslâm uygarlığının yaratmış olduğu en büyük yaratıcı deha olduğunu söylemektedir.[5] İbni Haldun'un düşüncesi ve eseri üzerinde çalışmalar yapan Schmidt, Bouthoul, Labica, E. Rosenthal, T. Husayn gibi diğer bir çok bilgin de kendi hesaplarına bu övgülere katılarak onda değerli bir tarihçiyi, orijinal bir tarih teoricisini, tarih filozofunu, kültür filozofunu, siyaset ve devlet felsefecisini, bir sosyologu görmekte, onu ya bütün bu alanlarda orijinal düşünceler ileri süren biri olarak veya bunların bazılarının bizzat kurucusu olarak selamlamaktadırlar.[6]

Gerçekten de İbni Haldun'un eserlerinin incelenmesi onun bu övgülere en büyük bir ölçüde lâyık olduğunu, onda çağdaş ilmî tarihçiliğin, tarih felsefesinin, sosyolojinin başlangıcı veya kurucusunu görenlerin, bu görüşlerinin büyük bir ölçüde temelli ve haklı olduğunu göstermektedir.

İbni Haldun *Mukaddime*'sinde[7], kendisine kadar hiç kimsenin üzerinde araştırma yapmayı düşünmediği yeni bir alanı ve

---

4 R. Flint, *History of the Philosophy of History,* Edinburg, 1893, C. I. S. 84.

5 Hassan Saab, İbn Khaldûn, *The Encyclopaedia of Philosophy,* Newyork, 1967, Mac Millan Comp. C. IV. S. 107-209.

6 Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun,* Newyork, 1967, Ams Press Inc; Gaston Bouthoul, *İbn Khaldoun et sa Science Sociale,* Paris, 1930, Paul Geuthner; G. Labica, Esquisse d'une Sociologie de la Religion chez İbn Khaldoun, *la Pensée,* Paris, 1965; E. Rosenthal, *İbn Khalduns Gedanken über den Staat,* München und Berlin, 1932, Verlag von R. Oldenburg; E. Rosenthal, Ibn Khaldûn: A North African Thinker of the Fourteenth Century, *Bulletin of the John Rylands Library,* XXIV, Manchester, 1940; T. Hussein, *Etude Analytique et critique de la Philosophie Sociale d'İbn Khaldoun,* Paris, 1917, A. Padove.

7 "Bibliyografya Hakkında"ki kısımda nedenlerini açıklayacağımız üzere biz bu çalışmamızda *Mukaddime* metni ile ilgili olarak onun Arapça orijinali (*Mukaddima,* al-'allama İbni Haldûn, 3. baskı, Beyrût, 1900,

bu alana ait özel sorunları konu olarak alacak yeni bir ilim kurmak istediğini ve onu kurduğunu söylemektedir. Bu ilme, o "**umrân** ilmi" ('Ilm al-**umrân**) adını vermektedir. Bu yeni ilmin ele alacağı yeni alan, ona göre, insanî **umrân**, yani insanî toplumsal hayat ve örgütlenmesinden çıkan her türlü toplumsal olay grupları ve kurumlar olacaktır. Bu yeni alana ait konu ve sorunları daha açtığı zaman da bunlar içinde, o, her türlü toplumsal örgütlenme birimlerini, insanın toplumsal evrimini, bu evrimde içinden geçtiği ve birbirlerinden belli karakteristiklerle ayrılan her türlü toplumsal aşamalarını, bu aşamalarda insanların içinde bulundukları farklı ve çeşitli faaliyetlerini, gerçekleştirdikleri çeşitli kurumları saymaktadır[8]. Böylece bu ilmin, İbni Haldun'un ortaya koyduğu şekilde, bugün, sosyolojinin veya daha genel olarak bütün sosyal ilimlerin ele almakta oldukları konuları ele alacak, kapsayacak bir ilim olacağı anlaşılmaktadır.

Bu noktanın tesbiti, İbni Haldun'u bugünkü modern sosyolojinin kurucusu olarak görenlerin bu görüşlerinin ne kadar haklı olduğunu gösteren bir işarettir. Çünkü böylece onun insanın toplumsal hayatını, toplumsal örgütlenmesini ve bunlardan çıkan toplumsal olay grupları ve kurumlarını bağımsız bir ilmin konusu yapmayı düşünen ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbni Haldun'u böyle bir alana ve onun sorunlarına yaklaşım tarzı ve yöntemi de bugün toplum ve insan ilimleri araştırıcılarının kendi konu ve sorunlarına çağdaş yaklaşım

---

al-Matba'a al-Adabiyya), F. Rosenthal tarafından yapılan İngilizce (Ibn Khaldûn, The *Muqaddimah, An Introduction to History,* 3 cild, Newyork, 1958, Pantheon books inc.), Z.K. Uğan tarafından yapılan Türkçe (İbni Haldun, *Mukaddime,* 3 Cilt, II. Baskı, İst. 1968-1970, M.E.B.) çevrileri olmak üzere üç metne dayanıyoruz. Bundan ötürü *Mukaddime*'ye atıf yaptığımız her yerde bundan böyle bu üç metni, sırasıyla, *Mukaddime*-Beyrut baskısı için MB, Mukaddime-Rosenthal çevrisi için MR, *Mukaddime*-Uğan çevrisi için MU kısaltmaları ile zikredeceğiz.

8 İbni Haldun'un "umrân ilmi" araştırmalarını aşağıda ikinci bölümde geniş olarak ele alacağız. Bkz. S. 86-162.

tarzları ve yöntemleriyle çok paralellikler göstermektedir. Her şeyden önce onun bu ilmin alanına girecek olan konu ve sorunlara tarafsız, nesnel, her hangi bir ahlâkî veya dinî önyargıdan hareket etmeksizin yanaşılmasını önerdiği ve bunu uyguladığı görülmektedir. İbni Haldun, toplumu, diğer "tabiî" olaylar gibi "tabiî" bir varlık olarak görmekte ve onun "ne şekilde olması gerektiği" gibi bir "değer" sorunundan kesinlikle kaçınarak"gerçekte ne şekilde olduğu"nu incelemek istemektedir. Konusuna bu şekilde yanaştığı için toplum, toplumsal olaylar ve kurumlar, devlet üzerinde herhangi bir spekülatif inceleme yoluna girmemekte, tersine bunları açıklamak için ampirik diye vasıflandırabileceğimiz bir yöntemi uygulamaktadır. Bütün bunlardan daha önemlisi de toplum araştırmalarında vardığı sonuçları bugün de toplum ilimlerini erişmeye çalıştıkları sonuçlara benzer bir şekilde esas olarak "nedensel ilişkiler ve kanunluluklar" içinde formüle etmeye çalışmaktadır[9].

İşte bütün bunlardan ötürü İbni Haldun'un kültür tarihi içindeki yerini belirlemek istersek onun, insanlık kültürüne en önemli katkısının bu "**umrân ilmi**" etrafındaki düşünce ve uygulamalarında bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun önemi sadece bundan ibaret de görünmemektedir. Bunun yanında ve bununla ilişkili olarak bir başka alanda, tarih alanında da İbni Haldun'un insanlık kültürüne önemli bir katkısı olduğu anlaşılmaktadır.

İbni Haldun'u böyle bir **umrân** ilmini kurmaya iten nedenler kısaca araştırıldığında, bunun temelinde onun tarih ve tarih ilmi ile ilgili bazı sorun ve kaygıları olduğu görülmektedir. İbni Haldun'un bir tarihçi olduğu, kendisini bir tarihçi olarak takdim ettiği, ana eseri olan *İber*'in *(Kitâb al-'İbar)*[10] de evrensel bir ta-

9 Bu konuya da aynı bölümde geniş olarak temas edeceğiz.

10 İbni Haldun'un ana eseri olan *İber*'in tam adı ve bu ad üzerinde yapılan tartışmalarla ilgili olarak bkz: M. Mahdî, *İbn Khaldûn's Philosophy of History*, London, 1957, George Allen and Unwin Ltd. S. 63-72; MR. I. s. 13- 28 numaralı not.

rih denemesi olduğu bilinmektedir. Genellikle İbni Haldun üzerinde yapılmış olan çalışmalarda ihmal edilmiş olan *Mukaddime*'nin ilk üç girişinde İbni Haldun açık olarak böyle bir ilmi kurmaya tarihte "yanlış" sorunundan geçtiği söylemektedir. O, bir ilim olarak tarihin görevinin her şeyden önce konusu olan tarihî olaylar hakkında onlara uygun doğru bilgiler vermek olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte İslâm'da Mesudî (al-Masudî), Taberi (al-Tabarî), Vakidî (al-Vâkidî) gibi tanınmış tarihçilerin eserleri üzerine yaptığı incelemeler, bu kadar tanınmış ve güvenilir kabul edilen tarihçilerin dahi, eserlerine bir takım yanlışların sızmasına engel olamadıklarını göstermektedir. Bu yanlışların nedenlerini araştırdığında İbni Haldun, bunların temelinde esas olarak, tarihçilerin, tarihî olayların yapısı ve mahiyetleri hakkında kusurlu bir anlayışlarını ve tarihçinin ana malzemesi olan tarihî olaylarla ilgili haberleri tahkik etmek için kullandıkları tarihî eleştiri yönteminin yetersizliğini görmektedir. Tarihçiler, İbni Haldun'a göre, tarihî olayların, kaynağını insan tabiatında, insanın toplumsal hayatında ve bu toplumsal hayattan zorunlu olarak çıkan bazı olay ve kurumlarda bulan bir takım düzenlilikler ve kanunluluklara sahip olduklarını görmemektedirler. Tarihî olayların yapısı hakkında böyle sağlam bir anlayışa sahip olmadıklarından ötürü de herhangi bir tarihî olayla ilgili haberlerin içerebileceği doğruluk ve yanlışlık durumunu tahkik etmek için, esas olarak İslâm'da hadîs nakilci ve toplayıcılarının herhangi bir hadîsin doğru olup olmadığını tahkik için başvurdukları eleştiri yöntemini, yani bir hadîs nakledenler zirciri içine giren kişilerin doğru, güvenilir kişiler olup olmadıklarını soruşturan, onların bu nitelikte olduklarını tesbit ettikten sonra onların doğruluğundan bu hadîs haberinin doğruluğuna geçen yöntemlerini yeterli bulmaktadırlar.

Bu tesbiti yapan İbni Haldun, tarihin bir ilim olarak mevcut olabilmesi için, bu tarihî olayların, bir ilmin konusunu teşkil edebilecek özellikte bir takım düzenlilikler ve kanunluluklar içinde ortaya çıkan, cereyan eden olaylar olduklarının kabul

edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu düzenlilikler ve kanunlulukların mevcut olabilmesi için de tarihî varlık alanında tarihî olaylara baktığı zaman, onların gerilerinde ve altlarında yatan ve onların neden o şekilde ve o nitelikte ortaya çıktıklarını anlaşılabilir kılan bu tip tabiatların, bu tabiatlardan çıkan zorunlu bir takım arazlar ve hallerin varlığını gözlemlemektedir. İşte bu tarihî tabiatları ve onların zorunlu araz ve hallerini inceleyecek bir ilim olarak da **umrân** ilmini önermektedir. Bu öyle bir ilim olacaktır ki bize, tarihî olayların içerisinde geçekleştikleri çerçevenin bilgisini verecektir. Bu çerçevenin bilgisi de tarihte gerçekleşen herhangi bir olayla ilgili haberlerin bizzat kendileri bakımından doğru mu yanlış mı olduklarını tahkik etmemizi sağlayacak ölçütleri oluşturacak ve böylece tarihe yanlışların sızmasına engel olunacaktır. Çünkü bir tarihçi, konusu olan herhangi bir tarihî olayla ilgili haberleri bu **umrân** ilminin sağladığı verilerin mihengine vurduğunda, tarihte neyin gerçekleşebilir, neyin gerçekleşemez, neyin mümkün, neyin imkânsız olduğunu bileceğinden, bu haberlerin bizzat kendileri bakımından doğru mu yanlış mı olduklarım âdeta önceden, a priori bir kesinlikle bilmek imkânına kavuşacaktır[11].

Böylece İbni Haldun'un, tarih ilmini, açıkca, **umrân** ilmine dayandırmak istediği, tarihî olayların anlaşılabilir kılınması için toplumsal olaylara bakılması ve kaynaklarının bunlarda aranması lâzım geldiği görüşünü ileri sürdüğü görülmektedir. Bu İbni Haldun'un, kendisine kadarki geleneksel tarih yazıcılığında bir kaç noktada önemli bazı değişiklikler gerçekleştirmek istemesi sonucunu doğuracaktır. Her şeyden önce onun tarih sorununu bu şekilde ortaya koymasından çıkarılacak mantıkî sonuç, onun, tarihin alanını, içine her türlü toplumsal olayları alacak bir şekilde genişletmek isteyeceğidir. Sonra yine bundan çıkarılabilecek bir diğer sonuç, İbni Haldun'un tarihî olaylara,

11 Bu konuya aşağıda geniş olarak temas edeceğiz. Bkz: I. Bölüm, S. 57 vd., 70 vd.

toplumda ortaya çıkan tabiî olaylar olarak bakacağı, dolayısı ile onların açıklanması için de **umrân** ilminde olduğu gibi, tabiatüstü, tanrısal-teolojik açıklama faktörlerine başvurulmaması gerektiğini önereceğidir. Bütün bunlardan daha önemli olarak da ortaya çıkan bir diğer sonuç, İbni Haldun'un tarihî olayları belli düzenlilikler ve kanunluluklar içinde cereyan eden olaylar olarak göreceği ve onlara bütün işlev ve kapsamı ile nedensellik ilkesini bilinçli bir şekilde uygulamak isteyeceğidir[12].

İbni Haldun'un tarih hakkındaki bu düşünceleri göz önüne alındığında, onun, tarih konusunda da bizim bugünkü tarih anlayışımıza çok benzeyen yeni bir tarihçilik anlayışını ortaya koymak istediği anlaşılmaktadır. Bu niteliği ile de o, bir çok inceleyicisinin işaret etmiş olduğu gibi, çağdaş tarih bilincimizin ve tarihçilik anlayışımızın en önemli öncülerinden ve ilk temsilcilerinden biri sayılmayı hak etmektedir[13].

İbni Haldun'un düşüncesi, XIX. yüzyıl başlarında Batı dünyasınca keşfedildiğinden, *Mukaddime*'si ilk defa yine bu yüzyıl ortalarında yayınlanmasından ve önce Fransızcaya, sonra diğer Batı dillerine çevrilmeye başlamasından bu yana çok çeşitli araştırma ve incelemelerin konusunu teşkil etmiştir. Özellikle onun bu **umrân** ilmi alanında yapmış olduğu çalışmalar, ileri sürmüş olduğu görüşler, kısaca sosyolojik tezleri, tarih, devlet, siyaset, kültür felsefesi, hatta ekonomisi, eğitim anlayışı her geçen gün daha büyük bir ilgi ile incelenmeye, tahlil edilmeye, değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu inceleme ve tahlillerde İbni Haldun'un bütün bu sözünü ettiğimiz alanlardaki görüşleri, tezleri başlıca iki açıdan ele alınmıştır: Bir kısım araştırıcılar, onun bu konulardaki görüşlerini *Mukaddime*'de kendilerini gösterdikleri şekilde, esas itibariyle bir veri olarak almışlar ve onları, taşıdıklarını düşündükleri iç değerleri bakımından sistematik

12 Aşağıda bkz: s. 70-72, 74-81.
13 Lacoste, *İbn Khaldoun, Naissance,* 17, 187; Schmidt, *İbn Khaldun,* 14; Hitti, *History of the Arabs,* 568.

bir inceleme ve değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Yani bu görüşleri daha ziyade aynı veya benzeri konularda daha sonra Batı dünyasında ortaya atılmış olan tarih felsefeleri, siyaset ve devlet felsefeleri, sosyolojik teorilerle karşılaştırarak onların orijinalitesi, modernliği üzerinde durmuşlar, İbni Haldun'un yönteminin yukarda sözünü ettiğimiz özelliklerine işaret etmişler, bir siyaset ve devlet felsefecisi olarak onunla Makyavel, bir tarih filozofu olarak onunla Vico, Marx, Spengler, bir sosyolog olarak onunla Comte, Durkheim v.b. arasında bazı ilişkiler, paralellikler kurmuşlar ve onda bütün bu çeşitli disiplinlerin ve onların yakın zamanlardaki bu temsilcilerinin bir öncüsünü, başlangıçlarını bulmuşlardır[14].

Bunun yanında bu İbni Haldun araştırmalarında, zaman zaman, onun bütün bu konularda ileri sürdüğü görüşlerinin tarihî köklerinin ve öncülerinin aranması, İslâm kültürü içinde mevcut geleneklerden hangisi veya hangilerine onun sokulabileceği yönünde bazı çalışmaların da olduğu görülmektedir. Bu çalışmalarda İbni Haldun'u ve onun sistemini açıklamak üzere ortaya birbirlerinden çok farklı bazı görüşlerin atıldığı gözlemlenmektedir. Richter, İbni Haldun'un tarihî oluş (geschichtlicher Werdegang) hakkındaki düşüncelerini İslâm'ın temel ilkelerine aykırı düşmeyen bir dünya görüşü (Weltanschaung) içinde aranıp bulunabileceği kanaatindedir[15]. Gibb, İbni Haldun üzerinde çok yankılar uyandıran bir çalışmasında, onun toplum ve devlet üzerine incelemelerinde ileri sürdüğü görüşlerinde dayandığı ilkelerin kaynaklarının kendisinden önce gelen sünnî İslâm fıkıhçı ve toplum düşünürlerinde, mesela bir İbni Teymiyye'de aranması lâzım geldiğini söylemekte, buradan hareket ederek onun

14 E. Rosenthal, *Gedanken,* 110-113; E. Rosenthal, *A North African,* 2; Bouthoul, *İbn Khaldoun et sa Science Sociale,* 30, 39; Lacoste, *İbn Khaldoun, Naissance,* 15, 201-211; Schmidt, ibn Khaldun, 17-34.

15 G. Richter, *Das Geschichtsbild der Arabischen Historiker des Mittelalters.* Tubingen, 1933, S. 24.

toplum, devlet ve siyaset felsefesinin arka fonunda sünnî İslâm dünya görüşü ve değerlerinin bulunduğunu savunmaktadır[16]. Yine İbni Haldun üzerine çeşitli çalışmaları ile dikkati çeken E. Rosenthal bir yanda İbni Haldun'un öğretisinin Ortaçağ İslâm dünya görüşü "background"u göz önünde tutmaksızın anlaşılmasının ve değerlendirilmesinin imkânsız olduğuna dikkati çekmekte, ancak öte yandan toplum ve devletin doğuşu, büyüme ve gelişmesi ile ilgili olarak getirmiş olduğu teorinin, Şeriat tarafından siyasî - toplumsal örgütlenme hakkında getirilmiş teori ve konulmuş kurallarla pek uyuşmadığına, bu niteliği ile esas itibariyle "Sünnîlik-dışı" (unorthodox), hatta "din-dışı" (irreligious) bir teori gibi göründüğüne işaret ederek, bunu açıklamak üzere de İbni Haldun'da "siyâsî ampirizm" dediği bir kavrama başvurmaktadır[17]. M. Mahdî, H. Simon gibi bazı diğer İbni Haldun inceleleyicileri ise, eseri ve düşüncelerinin açıklanabilmesi ve değerlendirilebilmesi için, onun, daha ziyade, İslâm'da "Felâsife" adı ile bilinen, Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşt gibi bir takım düşünürlerin temsil etmiş oldukları "saf felsefî gelenek" içine yerleştirilmesi gerektiğini düşünmektedirler[18].

İbni Haldun üzerinde bugüne kadar yapılmış olan çalışmalarda üzerinde ikna edici bir sonuca varılmamış olan diğer önemli bir sorun da, onun, İslâm felsefesi ve kültürünün en önemli sorunlarından birini, hatta birincisini teşkil etmiş olduğunu söylediğimiz felsefe ve din ilişkileri sorunununda ne gibi düşünceleri ve ne tip bir çözümü olduğudur. Aslında bu sorun gerek kendi başına İbni Haldun'un bu konuda ne gibi bir çözümü olduğunu öğrenmek bakımından, gerekse dolaylı olarak

---

16 A.R.H., Gibb, The İslamic Background of İbn Khaldûn's Political Theory, *Studies in the Civilisation of İslâm,* Boston 1962, Edit. by Stanford J. Shaw and William R. Polk, s. 166-175.

17 E. Rosenthal, *A North African,* s. 2-3

18 Mahdi, *ibn Khaldûn's Philosophy,* S. 72, 89, 91, 109 vb. H. Simon, *İbn Khaldûns Wissenschaft von der Mensclichen Kultur,* Leipzig, 1959, Otto Harrasowitz, s. 39-47, 110-120.

onun düşüncesinin İslâm'da ait olabileceği felsefî geleneklerin araştırılması ve böylece daha emin bir şekilde değerlendirilebilmesi bakımından bize çok değerli bazı ipuçları verebilme imkânlarını içerir görünmesine rağmen şimdiye kadar herhangi bir özel ve ayrıntılı araştırmanın konusu yapılmamıştır. Ancak İbni Haldun'un öğretisinin çeşitli unsurları, düşüncesinin farklı cepheleri üzerinde çalışmalar yapan bazı İbni Haldun araştırıcılarının zaman zaman ve bir vesile ile bu sorun üzerine de eğilmek ihtiyacını duydukları ve bazı görüşler ileri sürdüklerini görüyoruz. Bu görüşlerin de başlıca iki ana görüş etrafında şekillendiklerini tesbit ediyoruz: Bu araştırıcılardan bir kısmı, bir önceki sorunda olduğu gibi İbni Haldun'un bu sorun üzerindeki tavrının da kendisinden önce gelen Sünnî İslâm Kelâmının, özellikle, Gazâlî'nin tavrının bir benzeri ve devamı olduğunu düşünmektedirler. Bir diğer grup ise, bunun tam tersine, İbni Haldun'un felsefe ile din ilişkileri üzerindeki düşüncelerinin, Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşt gibi filozofların daha evvel ileri sürmüş oldukları çözümleri paralelinde olduğunu, özellikle İbni Rüşt'ün bu konudaki çözümünün bir devamı olduğunu savunmaktadırlar.

Mukaddime etraflı bir incelemeye tâbi tutulduğu zaman, onun yalnız başına İbni Haldun'un sosyolojik görüşlerini, tarih ve devlet felsefesini içinde bulunduran eser olmadığı görülmektedir. Bunun yanında onda, İbni Haldun'un İslâm kültür tarihi ile ilgili çok değerli bazı gözlem, açıklama ve yorumlarının da içerilmiş bulunduğu tesbit edilmektedir. İbni Haldun bu eserinin en çok sayfa tutan ana bölümlerinden birini, VI. ve son bölümünü, kendi zamanında İslâm toplumunda mevcut olduğunu söylediği çeşitli ilimlerin bir sergilemesine ayırmaktadır. Bu ilimleri o, "felsefî - aklî" ve "vaz'î - naklî" ilimler olarak başlıca iki grupta toplamaktadır. Birinci gurupta mantık, matematik ilimler (al-ta'âlîm), tabiî ilimler (al-tabi'iyyât) ve metafizik (al-ilâhiyyât) gibi belli başlı felsefî ilim guruplarını saymakta, ikinci gurupta da Tefsir, Hadîs, Fıkh, Kelâm, Tasavvuf v.b. gibi İslâmî-şer'î ilimler olarak da nitelediği bazı ilimleri zikretmektedir. Bu bölümde İbni Haldun, bu her iki gruba giren ilim dallarını teker teker inceleyerek, onların her birinin İslâm'da nasıl orta-

ya çıktığının, nasıl geliştiğini, belli başlı temsilcilerini v.b. uzun ve ayrıntılı bir tahlile tâbi tutmaktadır. Bu felsefî ve naklî ilimlerin her birini böylece teker teker inceledikten sonra da "felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuklukları' adlı, şimdiye kadar üzerinde pek çok defalar durulmuş olan ayrı bir bölümde, bu, felsefî ilimler hakkında yaptığı tahlillerin sonuçlarını bir çeşit özetlemek, böylece felsefe hakkında genel bir değerlendirmeye gitmek ister gibi görünmektedir. Burada İbni Haldun sözlerine, felsefeden dine gelen zararların büyük olduğunu söyleyerek başlamakta, arkasından mantık, tabiîyyât, ilâhiyyât hakkında bazı itirazlarını sıralamakta, ayrıca filozoflara atfen ileri sürdüğü Fârâbî - İbni Sina'cı "on akıl" teorisi, "mutluluk" teorisi gibi bazı teorileri de özel olarak ele alıp eleştirmektedir. Özet olarak İbni Haldun burada, filozoflar tarafından ileri sürüldüğü şeklinde bilgi teorilerinin, ne tabiîyyât'da, ne de özellikle ilâhiyyât'da bizi sağlam bilgilere eriştirmediğini, mantığın dine aykırı unsurlar içerdiğini söylemekte, felsefe hakkındaki bu genel değerlendirmesini, böylece, onun hesabına çok olumsuz görünen bazı sonuçlarla kapatmaktadır[19].

Bunun yanında yine bu VI. bölümde İbni Haldun, bu çeşitli felsefî ve naklî ilimleri, konuları, sorunları, yöntemleri açısından tartışırken ve onların birbirleri ile ilişkilerini araştırırken, naklî ilimlerin esas malzemesi ve hareket noktasını teşkil ettiğini söylediği İslâm vahyi ve şeriatının ve bunların üzerlerinde ifadelerde bulundukları Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, öbür dünyanın gerçeği, peygamberliğin mahiyeti ve anlamı gibi dogmatik-şer'î unsurların, aklın ve felsefenin alanı içine girmeyen bir yapıda olduklarını belirtmekte, dolayısı ile aklın ve felsefenin alanı ile vahyin ve peygamberliğin alanını birbirinden ayırdetmek ve ikinciyi birincinin dışına ve üstüne yerleştirmek ister gibi görünmektedir[20].

19 MB. 514-519; MR. III. 246-258; MU. III. 101-113.
20 MB. 460, 495-496; MR. III. 38, 154; MU. II. 520-521, 607.

İşte İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde "felsefenin reddi"ne ayırmış olduğu ve bu bölümde söylediği bu sözlerden, felsefe hakkında yaptığı bu eleştirilerden hareket eden ve bunları, felsefenin vahyi kavrayamayacağı, peygamberliği anlayamayacağı yönündeki onu bazı sözleri ile birleştiren bir kısım İbni Haldun araştırıcısı, bazı ayrıntılarda birbirlerinden ayrılmakla birlikte şu sonuca varmaktadırlar: İbni Haldun'un gerek felsefe hakkındaki anlayışı, felsefî ilimler eleştirisi ve felsefeyi reddi, gerekse felsefe ile din ilişkileri konusundaki görüşü, Gazâlî'nin felsefe anlayışı ve eleştirisinin, felsefe ile din ilişkileri konusundaki görüşünün bir devamıdır. İbni Haldun, bütün bu konularda Gazâlî'nin sadık bir öğrencisidir. Bu görüş tarzını ileri sürenler arasında biz, E. Rosenthal, Macid Fakhry, Demerseman, Madkour, 'Afifî'yi sayabiliriz[21].

Ancak İbni Haldun'un felsefe hakkındaki sözleri bundan ibaret değildir. Daha doğrusu *Mukaddime* üzerinde, İbni Haldun'un felsefeden ne anladığını tesbit etmek için yapılacak herhangi bir araştırma, onun, bu "felsefenin reddi" bölümünde felsefe hakkında takındığı tavırla, söylediği sözlerle uyuşturulması pek kolay olmayan, hatta bunlarla çelişik gibi görünen bazı başka sözleri, başka ve olumlu ifadeleri olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim İbni Haldun, *Mukaddime*'nin hemen başlarında tarih hakkındaki araştırmaları vesilesi ile felsefeden çok övücü bir biçimde söz açmaktadır. Burada o, "yüzeysel' (zahirî) tarihçilik ile "hakikî" (batınî) tarihçilik dediği iki tip tarihçilik arasında temel bir ayrım yapmakta, bu ikinci tip tarihçiliği "var olan şeylerin aslını derin araştırma (nazâr), gerçeğini anlama

---

21 E. Rosenthal, *A North African*, S. 5; Majid Fakhry, *A History of İslamic Philosophy*, Newyork-London, 1970, Columbia University Press, S. 361, 362, 365; A. Demerseman, Ce qu'İbn Khaldoun Pense d'al-Ghazzâli, *İnstitut des Belles Lettres Arabes*, Tunis, 1958, s. 190, 191-193; A. al-Afifî, Mavkif İbn Haldun min al-Falsafa va al-Tasavvuf, *Mahracan İbn Haldun*, s. 135, 137; İ. Madkour, *İbn Haldun al-Faylasuf-Mahracan*, s. 123.

(tahkik), kaynakları ile ince nedensel açıklamasını verme (ta'lil), olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisine erişme" çabası olarak nitelemekte ve böyle bir tarihçiliğin felsefî bir tarihçilik olarak anlaşılması lâzım geldiğini, bu şekilde kurulacak bir tarih ilminin de bu özelliklerinden ötürü felsefenin disiplinlerinden biri olarak sayılmayı hak edeceğini söylemektedir[22].

Öte yandan İbni Haldun'un kurmayı düşündüğü yeni **umrân** ilminin kendisine konu olarak neleri alacağı, hangi nitelikte önermelerden oluşacağı, nasıl bir yöntem takip edeceği konularındaki düşüncelerinin incelenmesi, kısaca bu ilmi hangi ontolojik ve epistemolojik temeller üzerinde kurmak istediğinin araştırılması da onu, bu "felsefenin reddi"ne ayırmış olduğu bölümde felsefe hakkında söylediği sözlerle yine büyük ölçüde uyuşmadığı görülen bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Yukarda söylediğimiz gibi İbni Haldun, böyle bir ilmin mümkün olduğunu, çünkü dış dünyada, tarihî - toplumsal varlık alanında, böyle bir ilmin konusunu teşkil edebilecek özellikte birtakım değişmez tabiatlar, özler ve bunlardan zorunlu olarak çıkan bazı arazlar, haller olduğu görüşünü temele almakta, bu ilme, bu tabiatları ve onların zorunlu arazlarını konu olarak verdirmektedir. İmdi bu varlık ve bilgi teorisi, bu ilim anlayışı üzerinde yapılacak basit bir araştırma, onların, ilk bakışta, İslâm'da, daha önce Aristotelesçi filozoflar tarafından kabul edilmiş olan varlık ve bilgi teorilerinin, ilim anlayışının paralelinde olduklarını göstermektedir. Bu, bir yandan, İbni Haldun'un, bu yeni **umrân** ilminde kendilerine dayandığı ilkelerin kaynaklarının İslâm Aristotelesçiliğinde aranabileceği, aranması gerektiği fikrini vermekte, öte yandan, onun, felsefe hakkında başka yerlerde takındığı görülen bu olumsuz tavrının mahiyetini ve gerçek anlamını araştırmaya itmektedir.

22 MB. 4; MR. 1. 6; MU. I. 5.

İşte İbni Haldun'un, tarih ve **umrân** ilmi alanlarındaki araştırmalarını felsefî kökleri bakımından ayrıntılı ve derin bir incelemeye tâbi tutan M. Mahdi, bu ve benzeri noktalardan hareket ederek, onun felsefe hakkındaki anlayışının, Müslüman filozoflarının (özellikle İslâm Aristotelesçiliğinin) felsefe hakkındaki anlayışlarının bir devamı olduğunu düşündüğü gibi, felsefe ve din ilişkileri konusundaki düşünceleri ve tavrının da Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşt'ün bu konudaki düşünce ve tavırlarının bir devamı olduğunu savunmaktadır. Mahdi, bu son sorun üzerinde İbni Haldun'un tavrını açığa çıkarmak için üç noktayı esas almaktadır: İbni Haldun'un peygamberlik teorisini incelemesi sonucunda, bu teorinin gerek peygamberlik olayının mekanizmasını açıklamak, gerekse peygamberliğin anlam ve işlevinin belirlemek hususlarında Fârâbî, İbni Sina ve İbni Rüştçü peygamberlik teorilerinin bir devamı olduğunu kabul etmektedir. İkinci olarak Mahdi, peygamberlik olayının içinde gerçekleştiği toplumun mahiyeti ile ilgili olarak da İbni Haldun'un yine bu müslüman filozoflarının siyaset felsefelerinin bazı sonuçlarını kabul ettiğini düşünmektedirler. Ona göre bu siyaset felsefesinin en önemli sonuçlarından veya tezlerinden biri, felsefe ve Şeriat'ın birbirlerine göre olan durumlarını belirlemek için bu filozofların dayanmış oldukları "halk-elit" (amma-hassa) ayrımıdır. Mahdi, İbni Haldun'un bu ayrımı da bütün işlev ve sonuçlarında kabul ettiği ve felsefe ile din ilişkileri teorisini bunun üzerinde oturttuğu fikrindedir. Nihayet Mahdi yukarda sözünü ettiğimiz *Mukaddime*'nin VI. bölümündeki İbni Haldun'un felsefî ve naklî ilimler sergilemesini kendi hesabına incelediğinde burada da onun vardığı sonuçların, İbni Rüşt'ün felsefe - din ilişkileri konusunda ileri sürmüş olduğu görüşlerin paralelinde ve onların bir devamı olduğunu düşünmektedir[23].

Mahdi'den daha önce İbni Haldun'un "felsefenin reddi" bölümünde felsefeye yaptığı görülen eleştirilere temas eden T. Hu-

---

23 Mahdi, *İbn Khaldûn's Philosophy*, S. 84-112.

sayrı, onun bu eleştirisini içten bulmamakta, onun gerçek düşüncesini Mahdi gibi İbni Rüşt'çü olarak değerlendirmektedir[24]. İbni Haldun'un *Mukaddime*'de kendilerini gösterdikleri şeklinde Tanrı anlayışını (Gottesvorstellung), Tanrı ispatını, mutluluk teorisini, nedensellik ve küllîler sorunları üzerindeki düşüncelerini, devrî tarih görüşünü hareket noktası olarak alıp inceleyen H. Simon da onun bütün bu konularda Aristoteles - İbni Rüştçü tezlerin bir tekrarı veya uygulaması olduğunu savunmakta, felsefe ile din ilişkileri sorununda da onu İbni Rüştçü çözümün bir devamı saymaktadır[25].

İbni Haldun araştırmaları üzerinde yaptığımız çalışmalar bize böylece herşeyden önce İbni Haldun'da felsefe ile din arası ilişkiler sorununun şimdiye kadar özel ve ayrıntılı bir incelemenin konusu yapılmadığını göstermiştir. Bunun yanında bu soruna kısmen temas eden çalışmalarda da onun bu sorun üzerindeki tavır ve görüşlerini açıklamak ve yorumlamak hususunda birbirine karşıt iki eğilimin varlığını ortaya koymuştur. İşte bu iki noktanın tesbiti bizi, esas olarak İbni Haldun'un felsefe - din ilişkisi üzerindeki görüşlerini ortaya çıkarmayı hedefleyen bu araştırmamıza itmiştir. Biz, böyle bir çalışmanın bir kaç bakımdan önemli olabilecek bazı sonuçları ortaya çıkarabileceğini düşündük. Bir defa bu sorun, İslâm felsefesinin ve İslâm kültürünün en önemli sorunlarından birini teşkil etmiştir. İbni Haldun'un kendisi bu sorunun, Gazâlî ve İbni Rüşt tarafından en canlı, en geniş, en ayrıntılı bir şekilde tartışılmış olduğu bir devreden sonra gelmektedir. O halde, onun, bu konu üzerindeki görüşlerini ve çözümünü öğrenmek, bu sorunun İslâm kültürü içinde Gazâlî - İbni Rüşt tartışmasından sonra nasıl bir gelişim gösterdiğini ortaya koymak bakımından çok yararlı bazı sonuçları verebilirdi ve Gazâlî -İbni Rüşt tartışmasının, İbni Rüşt sonrası devrede nasıl değerlendirildiği, hangi etkileri doğurmuş olduğu konusunda yine yararlı bazı ipuçları sağlayabilirdi.

24 Hussein, *Etude*, S. 94.
25 H. Simon, *İbn Khaldûns Wissenschaft*, s. 44-47, 110-120.

Sonra bunun yanında, bu sorunun incelenmesi, yukarda da işaret ettiğimiz gibi, bizzat İbni Haldun'un öğretisini, onun temel tezlerini, İbni Haldun'un düşünce dünyasını daha iyi bir biçimde anlamak ve onu tarihî yeri içine yerleştirmek bakımından da olumlu bazı sonuçları verebilirdi. Onun felsefeden ne anladığını, felsefeyi niçin eleştirdiğini, onda gerçekten neyi veya neleri eleştirdiğini, felsefe hakkında çelişik bir anlayışı olup olmadığını, bütün bu noktaları tesbit etmek, genel olarak din, özel olarak İslâm dini hakkındaki görüşlerini ortaya koymak, İslâm'la felsefe arasındaki ilişkileri nasıl tasarladığını göstermek, gerek bu tarih ve **umrân** ilimlerinin yapılarını, mahiyetlerini daha iyi anlamamızı sağlayabilir, gerekse onun bu **umrân** ilminde geliştirmiş olduğu çeşitli tezlerinin gerisinde yatan "background"unu, yani insan, tarih, toplum görüşünü, en genel olarak dünya görüşünü yakalamamıza böylece bu tezleri daha iyi bir şekilde değerlendirebilmemize bir katkıda bulunabilirdi.

Son olarak böyle bir araştırma sonucunda İbni Haldun'un bu, din ve felsefe ilişkileri konusundaki görüşü ile ilgili olarak yukarda ileri sürüldüğünü söylediğimiz söz konusu karşıt iki yorumun içerdiği doğruluk paylarını ortaya çıkarabilir ve bu konuda mevcut tartışmalara belli bir aydınlık getirebilirdik. İşte bu nedenlerden ötürü esas olarak İbni Haldun'un din ve felsefe ilişkiler sorunu üzerindeki düşüncelerini ortaya çıkarmak amacında olan bu çalışmaya girdik.

Ancak bu özel sorunun ayrıntılı bir incelemesine girmeden önce, bir yandan, İbni Haldun'un bu tarih ve **umrân** ilmi araştırmalarına ve bu araştırmalarının sonuçlarına temas etmeyi yararlı, hatta gerekli gördük. Öte yandan İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da felsefe - din ilişkileri sorununda ortaya çıkmış olan belli başlı tezleri ve tavırları bazı karakteristik temsilcilerinde sergilemeyi zorunlu bulduk. Birinci nokta üzerindeki çalışmalarımız bize, genel olarak, İbni Haldun'un sistemini, düşüncelerini, tarih anlayışını, sosyolojik görüşlerini, devlet ve siyaset felsefesini ana hatları ile anlamak, kavramak, tek cümle

ile İbni Haldun'un kendisini tanımak imkânını verecektir. İkinci nokta üzerindeki çalışmalarımız ise daha özel olarak, bu felsefe - din ilişkileri sorununda İbni Haldun'un kendi çözümünü ve görüşlerini içine sokup değerlendirebileceğimiz tarihî bir perspektifi oluşturmamızda yardımcı olacaktır. Bu perspektifin oluşturulması ise İbni Haldun'un bu sorun üzerindeki çözümünün orijinal olup olmadığını, bu çözümün daha önceki çözümlerle benzerlik veya farklılığını, kısaca bu çözümün değerini tahkik ve tesbit etmek imkânını verecektir.

Böylece bu çalışmamız, esas olarak, İbni Haldun'un felsefe - din ilişkileri konusundaki görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlamakla birlikte, öte yandan, aynı zamanda bir çeşit İbni Haldun monografisi olmak hüviyetini kazanmıştır. Buradan da tezimizin veya çalışmamızın adı, "İbni Haldun ve Felsefe - Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri" çıkmıştır.

1) Böylece bu çalışmamız beş bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde amacımız İbni Haldun'un tarih ve tarih ilmi üzerinde yaptığı araştırmalarını, bunlar üzerinde görüşlerini sergilemek, bu araştırmalarından **umrân** ilmine nasıl geçtiğini, tarih ilmi ile umran ilmi arasındaki ilişkileri nasıl düşündüğünü, bu **umrân** ilmini hangi zemin, hangi ilkeler üzerinde kurmaya çalıştığını ortaya koymakttır. Bu bölümdeki incelemelerimiz sonunda İbni Haldun'un zamanının geleneksel Müslüman tarih yazarlığını hangi noktalarda eleştirdiğini, onun yerine ne çeşit bir tarih yazarlığını koymak istediğini, tarihle ilgili kaygı ve ilgilerinden **umrân** ilmine nasıl geçtiğini ve bu ilmin temeline hangi metodolojik, epistemolojik unsurları, ilkeleri yerleştirmek istediğini göstermeye çalışacağız. Böylece bir yandan asıl ikinci bölümde ele alacağımız onun **umrân** ilmi araştırma ve uygulamalarının dayandığını düşündüğümüz varlık ve bilgi teorisi ile ilgili unsurlarını vermeye çalışırken, öte yandan bu iki ilim vesilesi ile İbni Haldun'un "felsefe" hakkında nasıl bir anlayışı olduğuna dair ilk belirlemeleri getirmeye gayret edeceğiz.

2) **İkinci bölümde** amacımız, özel olarak **umrân** ilminin alanına giren konularda İbni Haldun'un ileri sürmüş olduğu tezlerinin ve görüşlerini sistematik bir sergilemesini yapmaktır. Başka deyişle bu bölümde biz, İbni Haldun'un sosyolojisini, toplum ve devlet felsefesini, ekonomisini, bütün bu alanlardaki belli başlı görüşlerini ve tezlerini ana çizgileri ile vermeye ve belli bir ölçüde onları sistematik bir açıdan incelemeye çalışacağız. Bu bölüm bir yandan **umrân** ilmi hakkında birinci bölümde giriştiğimiz soruşturmamızı sonuçlandırmamızı sağlayacak, öte yandan üçüncü bölümde üzerinde duracağımız, İbni Haldun'un toplumsal - siyasî bir kurum olarak din ve özel olarak da İslâm'ı nasıl ele aldığı konusuna bir hazırlık olacaktır.

3) **Üçüncü bölümde** amacımız esas olarak İbni Haldun'un din sosyolojisini veya din felsefesini ortaya çıkarmaktadır. Burada İbni Haldun'un genel olarak din, özel olarak İslâm olayına yanaşımını iki planda vermeye çalışacağız: Bir yandan onun, ikinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız genel toplum ve devlet modeli içinde din olayına nasıl yanaştığını göstermeye çalışırken, öte yandan İslâm toplumu ve İslâm tarihi üzerinde yaptığı araştırmaların ve tahlillerinin bu birinci yanaşımında vardığı sonuçları destekleyip desteklemediği araştıracağız. Sonuç olarak, özellikle toplumsal - siyasî anlam ve işlevinde, İbni Haldun'un din ve İslâm hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

4) **Dördüncü bölümde** yapmak istediğimiz İslâm düşüncesinde İbni Haldun'a gelinceye kadar felsefe ve din ilişkileri sorununun tartışılması konusunda kat edilmiş olan tarihî mesafeyi ve ortaya çıkmış ana tezleri, tavırları ortaya koymaktır. Burada Mu'tezile'den başlayarak İbni Rüşt'e kadar bu sorunun tartışılmasının İslâm düşüncesindeki tarihî gelişimini ana tavır ve temsilcilerinde sergilemeye, böylece İbni Haldun'un kendi çözümünü içine sokup değerlendirebileceğimiz tarihî perspektifi vermeye çalışacağız.

e İbni Haldun'un kendisini tanımak imkânını verecektir. İkin- nokta üzerindeki çalışmalarımız ise daha özel olarak, bu fel- efe - din ilişkileri sorununda İbni Haldun'un kendi çözümünü e görüşlerini içine sokup değerlendirebileceğimiz tarihî bir ıerspektifi oluşturmamızda yardımcı olacaktır. Bu perspektifin ‚luşturulması ise İbni Haldun'un bu sorun üzerindeki çözümü- ıün orijinal olup olmadığını, bu çözümün daha önceki çözümler- e benzerlik veya farklılığını, kısaca bu çözümün değerini tahkik ve tesbit etmek imkânını verecektir.

Böylece bu çalışmamız, esas olarak, İbni Haldun'un felsefe - lin ilişkileri konusundaki görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçla- maakla birlikte, öte yandan, aynı zamanda bir çeşit İbni Haldun nonografisi olmak hüviyetini kazanmıştır. Buradan da tezimi- ;in veya çalışmamızın adı, "İbni Haldun ve Felsefe - Din İlişki- ıeri Konusundaki Görüşleri" çıkmıştır.

1) Böylece bu çalışmamız beş bölümden meydana gelmekte- lir. Birinci bölümde amacımız İbni Haldun'un tarih ve tarih il- mi üzerinde yaptığı araştırmalarını, bunlar üzerinde görüşlerini ergilemek, bu araştırmalarından **umrân** ilmine nasıl geçtiği- ni, tarih ilmi ile umran ilmi arasındaki ilişkileri nasıl düşündü- ğünü, bu **umrân** ilmini hangi zemin, hangi ilkeler üzerinde kur- maya çalıştığını ortaya koymakttır. Bu bölümdeki incelemeleri- miz sonunda İbni Haldun'un zamanının geleneksel Müslüman tarih yazarlığını hangi noktalarda eleştirdiğini, onun yerine ne çeşit bir tarih yazarlığını koymak istediğini, tarihle ilgili kaygı ve ilgilerinden **umrân** ilmine nasıl geçtiğini ve bu ilmin temeli- e hangi metodolojik, epistemolojik unsurları, ilkeleri yerleştir- mek istediğini göstermeye çalışacağız. Böylece bir yandan asıl ikinci bölümde ele alacağımız onun **umrân** ilmi araştırma ve uygulamalarının dayandığını düşündüğümüz varlık ve bilgi te- orisi ile ilgili unsurlarını vermeye çalışırken, öte yandan bu iki ‵ım vesilesi ile İbni Haldun'un "felsefe" hakkında nasıl bir anla- şı olduğuna dair ilk belirlemeleri getirmeye gayret edeceğiz.

2) **İkinci bölümde** amacımız, özel olarak **umrân** ilminin alanına gören konularda İbni Haldun'un ileri sürmüş olduğu tezlerinin ve görüşlerini sistematik bir sergilemesini yapmaktır. Başka deyişle bu bölümde biz, İbni Haldun'un sosyolojisini, toplum ve devlet felsefesini, ekonomisini, bütün bu alanlardaki belli başlı görüşlerini ve tezlerini ana çizgileri ile vermeye ve belli bir ölçüde onları sistematik bir açıdan incelemeye çalışacağız. Bu bölüm bir yandan **umrân** ilmi hakkında birinci bölümde giriştiğimiz soruşturmamızı sonuçlandırmamızı sağlayacak, öte yandan üçüncü bölümde üzerinde duracağımız, İbni Haldun'un toplumsal - siyasî bir kurum olarak din ve özel olarak da İslâm'ı nasıl ele aldığı konusuna bir hazırlık olacaktır.

3) **Üçüncü bölümde** amacımız esas olarak İbni Haldun'un din sosyolojisini veya din felsefesini ortaya çıkarmaktadır. Burada İbni Haldun'un genel olarak din, özel olarak İslâm olayına yanaşımını iki planda vermeye çalışacağız: Bir yandan onun, ikinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız genel toplum ve devlet modeli içinde din olayına nasıl yanaştığını göstermeye çalışırken, öte yandan İslâm toplumu ve İslâm tarihi üzerinde yaptığı araştırmaların ve tahlillerinin bu birinci yanaşımında vardığı sonuçları destekleyip desteklemediği araştıracağız. Sonuç olarak, özellikle toplumsal - siyasî anlam ve işlevinde, İbni Haldun'un din ve İslâm hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

4) **Dördüncü bölümde** yapmak istediğimiz İslâm düşüncesinde İbni Haldun'a gelinceye kadar felsefe ve din ilişkileri sorunun tartışılması konusunda kat edilmiş olan tarihî mesafeyi ve ortaya çıkmış ana tezleri, tavırları ortaya koymaktır. Burada Mu'tezile'den başlayarak İbni Rüşt'e kadar bu sorunun tartışılmasının İslâm düşüncesindeki tarihî gelişimini ana tavır ve temsilcilerinde sergilemeye, böylece İbni Haldun'un kendi çözümünü içine sokup değerlendirebileceğimiz tarihî perspektifi vermeye çalışacağız.

5) **Son bölümde** konumuz, özel olarak çalışmamızın konusu, İbni Haldun'da din ve felsefe ilişkileridir. Burada birinci ve üçüncü bölümlerde İbni Haldun'un felsefe ve din hakkında ne düşündüğü ile ilgili olarak varmış olduğumuz sonuçları tamamlamak ve tahkik etmek üzere *Mukaddime*'nin felsefî - aklî ilimlerle naklî – vaz'î ilimlerin incelenmesine ayrılan VI. bölümünü hareket noktası olarak alacağız. İbni Haldun'un bu çeşitli felsefî ve naklî ilimler üzerindeki tahlillerini teker teker izleyerek, bu tahlillerinden gerek felsefenin, gerek vahyin yapısı, alanı, özellikleri ile ilgili olarak hangi sonuçları çıkardığını ve bu ikisi arasındaki ilişkileri nasıl görmek istediğini göstermeye çalışacağız. Daha sonra onun bu konuda varmış olduğunu düşündüğümüz çözümünü göz önünde tutarak, bu çözümün İslâm düşüncesinde aynı sorun üzerinde daha evvel ileri sürülmüş olan çözümlerle ilişkilerini araştırmaya ve karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız. Onun bu çözümünün özelliklerini belirttikten sonra da bu çözüm üzerinde yukarda varlığına işaret ettiğimiz karşıt açıklama ve yorumların doğruluk derecelerini araştırıp belirlemeye çalışacağız.

B) Bibliyografya Hakkında

Bu çalışmamızda İbni Haldun'la ilgili olarak dayandığımız ana eser, onun *Mukaddime*'sidir. Ancak bunun yanında onun basılmış olan diğer eserlerine, yani kendi hayat hikâyesini anlatmış olduğu *Ta'rif*ine[26], Fahr al-dîn Al-Râzî'nin "Muhaşşal"ı ile Naşr al-dîn al-Tûsî'nin *Talhiş al-Muhaşşal*'ını inceleyerek bir çeşit bu iki eserin karşılaştırmasını yapmak istediği *Lubâb al-Muhaşşal*'ına[27], Tasavvufun mahiyetini incelemek için kaleme almış

26 *Al-Ta'rîf bi-İbn Haldûn va Rihlatuhu Garban ve Şarkan* Yay. Muhammed İbn Tâvît al-Tancî, Âsâr İbn Haldûn, C.I, Kahire, 1370/1951.

27 *Lubâb al-Muhassal fî Usûl al-Dîn de İbn Jaldun,* Toma I, editado, traducido y anotado por el P. Fr. Luciano Rubio, Tetuan, 1952, Editora Marroqui.

olduğu *Şifâ al-Sâ-il*'ine[28] ve *Mukaddime*'nin, birinci kitabını teşkil ettiği evrensel tarihinin, yani *İber*'inin geri kalan kısımlarına zaman zaman gerekli gördüğümüz durumlarda başvurduk.

İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinin çok çeşitli ve güvenilir yazmaları ve bu yazmalardan hareketle yapılmış olan bir çok baskıları mevcut olduğu halde, bugüne kadar, maalesef, kritik bir edisyonu yapılmamıştır. İbni Haldun metinleri üzerinde yaptığı değerli çalışmalarla tanınmış, onun *Ta'rif*'ini ve *Şifâ al-Sâ'il*'ini neşretmiş Tanci'nin böyle bir projesi olduğu bilinmekte projesini gerçekleştirmesi büyük bir ilgi ile beklenmekteydi. Ancak Tanci ve bu projesinin gerçekleştiremeden vefat etmiştir[29].

Mukaddime metninin ilk basımı 1857 yılında Mısır'da Hûrînî tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha sonra bu aynı metin, İbni Haldun'un "İBER"inin bütünü 7 cild olarak Mısır'da ilk defa neşredildiğinde onun birinci cildi olarak tekrardan yayınlanmıştır[30]. Bu *Mukaddime* baskısı bugün basıldığı yere izafeten Bulak baskısı olarak tanınmaktadır.

Mukaddime'nin bu Bulak baskısından çok kısa bir süre sonra Quatremére, onun Paris'te ikinci ve ayrı bir basımını yapmıştır. Onun bu baskısı da bugün Quatremére baskısı olarak tanınmaktadır[31]. Bu tarihlerden bu yana *Mukaddime*'nin çeşitli Arap ülkelerinde yeniden ve yeniden yapılan bütün baskılarının kay-

---

28 İbn Haldûn, *Şifâ'u's-Sâ'il li Tenzibi'l-Mesâ'il,* Önsöz ve notlarla neşreden: Muhammed b. Tâvît at-Tancî, İstanbul, 1958, Osman Yalçın Matb. A.Ü., İlâh. Fak. Yay. XXII.

29 F. Rosenthal, Mukaddime'nin İngilizce çevrisine verdiği Giriş'te Tancî'nin böyle bir projesi olduğunu belirtmektedir; Bkz: MR. I. LXXXIX; biz de İbni Haldun'la ilgili olarak Tanci'ye baş vurduğumuzda böyle bir projesi olduğunu, ancak henüz gerçekleştiremediğini söylemişti.

30 İbn Haldûn, *Mukaddima,* Yay. Nasr al-Hurinî, Kahire, 1274.

31 *Muqaddimat Ibn Khaldoun (Prolegomenes d'Ebn Khaldoun),* Edit. par E.M. Quatremère, Notice et Extraits des Manuscripts de la Bibliotheque de Roi et autres Bibliotheques, publiè par I'İnstitut imperial de France, T. I.6-18, Paris, 1858.

32 MR. I. CIII.

nağında bu iki metnin, özellikle Bulak metninin bulunduğu ve ona dayanıldığı tesbit edilmektedir[32].

Bu iki baskı incelendiği zaman, onların bazı bakımlardan olumlu, bazı bakımlardan olumsuz bazı özellikler taşıdığı görülmektedir. Quatremére baskısı, dayandığı yazmaların yakın zamanlara ait yazmalar (XVII - XIX.yüzyıllar) olması nedeni ile ilk bakışta insana emniyet vermemektedir. Öte yandan onun, sayısı oldukça fazla baskı yanlışlarını içerdiği görülmektedir. Son olarak *Mukaddime*'nin en son, Arap şiiri ile ilgili kısmında bu baskısının son derecede yetersiz olduğu tesbit edilmektedir. Buna karşılık Quatremére'in kullandığı nüshalardan birinin bugün *Mukaddime* hakkında elde mevcut en eski ve en güvenilir yazmalardan birinin yakın zamanlarda yapılmış bir kopyası olduğu görülmektedir. Öte yanda yine onun dayandığı yazmalardan bir diğerinin İbni Haldun'un *Mukaddime* metni üzerinde, onun ilk şeklini yazdıktan sonra yapmış olduğu düzeltme, ekleme, bazı pasajlarını yeniden yazma çalışmaları sonucunda ortaya çıkmış olan en son şeklini göstermek gibi olumlu bir özelliğe sahip olduğu tesbit edilmektedir[33].

Bulak baskısına gelince, onun da bazı olumlu ve olumsuz yanları olduğu görülmektedir. Hûrînî bu baskısında *Mukaddime*'nin Fez ve Tunus yazmalarını kullandığını söylemektedir. Bu her iki yazmanın da *Mukaddime*'nin bugün elimizde mevcut en eski nüshaları olduğu tesbit edilmektedir. Öte yandan bu her iki nüshanın da *Mukaddime*'nin İbni Haldun tarafından yazılmış ilk şekillerini göstermek bakımından çok büyük bir değer taşıdıkları kabul edilmektedir. Bulak baskısının ayrıca bazı yerlerde, bazı pasajları vermekte Quatremére baskısına göre tartışılmaz bir üstünlüğü olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Hûrînî'nin zaman zaman *Mukaddime* metnini herhangi bir daya-

33 a.g.e., I. C-CII.
34 a.g.e., I. CII-CIII, XCII.

nak vermeksizin oldukça serbest bir tarzda "düzeltme" çabaları içinde olduğu görülmektedir[34].

Bunun yanında bu iki metnin de şöyle bir temel kusur veya yetersizliği olduğu tespit edilmektedir: İbni Haldun *Mukaddime*'yi 1377 yılı içinde beş ayda yazarak bitirmiş olduğunu söylemektedir[35]. Ancak yine gerek onun kendi ifadelerinden, gerekse elimizde mevcut *Mukaddime* yazmalarından İbni Haldun'un *Mukaddime*'yi bu ilk yazmış olduğu şeklinde bırakmadığı, daha sonraları hatta ölümüne kadar onun üzerinde bir takım işlemelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu cümleden olmak üzere onun, daha sonraları, bu metnin bazı yerlerini düzelttiği, bazı yerlerine bir takım eklemeler yaptığı, hatta bazı pasajlarını tamamen yeniden yazdığı, kısaca onu sürekli olarak iyileştirmek, zenginleştirmek gibi bir çaba içinde bulunduğu görülmektedir[36]. Bu, ortaya İbni Haldun'un *Mukaddime*'de ileri sürdüğü görüşlerini daha sağlıklı bir biçimde anlamak, onun bazı konularda düşüncesinin gösterdiği gelişimi tesbit edebilmek üzere bu farklı metinlerin karşılaştırılması, bu sözü edilen düzeltme, ekleme, iyileştirmeleri göstermek üzere onun bu "variant"larını verme zorunluluğunu çıkarmaktadır. İşte gerek Quatremére, gerekse Bulak baskılarının *Mukaddime*'nin bu metinsel büyümesi ve metinsel "variant"larını vermekte yetersiz oldukları tesbit edilmektedir.

Sonuç olarak bütün bu nedenlerden ötürü bu iki baskının ve onlara dayanılarak yapılmış olan yeni baskıların yetersiz olduğu görülmekte ve *Mukaddime*'nin elde mevcut güvenilir çeşitli yazmalarından hareket edilerek yapılacak, onun "varian"larını ve metinsel büyümesini gösterecek bir kritik edisyona duyulan ihtiyaç her geçen gün kendisini daha fazla belli etmektedir.

---

35 MB. 588; MR. III. 481; MU. III. 337.

36 Bu düzeltme, ekleme, yeniden yazma örnekleri için bkz: MR. L. CVI-CVII.

Bununla birlikte Franz Rosenthal'ın 1958 yılında *Mukaddime* üzerinde gerçekleştirdiği ve o tarihten bu yana gerek Doğu, gerekse Batı ilim dünyasında İbni Haldun araştırıcılarının büyük hayranlık ve övgülerini üzerinde toplayan bir çalışması, diğer yönlerden üstün bazı nitelikleri bir yana, *Mukaddime* metni üzerinde yukarda temas ettiğimiz bu eksiklikleri de büyük ölçüde telafi eden bir özellikte görülmektedir. Bu çalışma ile kastettiğimiz İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinin Rosenthal tarafından ilk defa olarak İngilizceye yapılmış olan tam çevirisidir. Bizim bu çalışmamızda *Mukaddime* metni ile ilgili olarak kendilerine dayanacağımız iki kaynaktan biri olduğu için Rosenthal'ın bu çalışması ve bu çevirisi üzerinde biraz bilgi vermemiz gerekmektedir.

Rosenthal'in bu çevirisinin en önemli özellik ve meziyetlerinden biri, *Mukaddime*'nin elde mevcut en sağlam ve en güvenilir yazmalarına dayanmasında ve bunları karşılaştırmasındadır. Rosenthal'in kendi sözlerinden anladığımıza göre o, bu çevirisini yapmak için *Mukaddime*'nin Quatremére ve Bulak baskılarını da göz önünde tutmakla birlikte, esas olarak *Mukaddime*'nin, hepsi İbni Haldun'un yaşadığı zamandan kalma beş yazmasına dayanmış, bunları da yine İbni Haldun'un hemen ölümünden sonra yazılmış olduğu tesbit edilen diğer iki yazması ile karşılaştırmıştır[37]. Böylece o Quatremére ve Bulak baskılarını birbiriyle, onları bu sözü edilen yazmalarla kontrol etmek, tamamlamak ve ortaya *Mukaddime* hakkında en tam, en güvenilir bir metin koymak imkânının bulmuştur.

Rosenthal'in bu çevirisinin diğer önemli bir meziyeti, yukarda sözünü ettiğimiz ve daha önceki *Mukaddime* baskı ve çevirilerinde üzerinde gereğince durulmadığını söylediğimiz *Mukaddime* metninin İbni Haldun'un yaşadığı süre içinde geçirdiğini belirttiğimiz metinsel büyüme olayınını dikkatle izlemek ve vermek hususundaki özenidir. O, bu çevrisindoe İbni Haldun'un

37 a.g.e., I. LXXXVIII-CVII.

Mukaddime üzerinde daha sonra yaptığı görülen düzeltmeleri göz önüne almakta, aynı bir pasaja yapılan eklemeleri göstermekte, bir pasajın birden fazla biçimde yazılması söz konusu olduğunda onun bu farklı biçimlerini vermektedir[38]. Bu arada bu kendi metninin Bulak ve Quatremére'den ayrıldığı yerlere de işaret etmekte, böylece özet olarak *Mukaddime* metni üzerinde İbni Haldun'un yaptığı bütün düzeltme, ekleme, yeniden yazma, iyileştirme işlemlerini görmemizi mümkün kılmaktadır.

Rosenthal'in bu çevirisi, çeviri nitelikleri bakımından da çok olumlu bir özellik göstermektedir. Bu çeviride onun, gerek İbni Haldun'un düşüncesini tanınmaz bir hale getirmek tehlikesi gösterebilecek aşırı "modernleştirici", gerekse onun sözlerini anlaşılmaz kılmak tehlikesi göstererek aşırı "harfi harfineci" bir çeviri usülünden kaçınarak, bu iki aşırı ucun iyi taraflarını birleştirerek, yorum payını mümkün olduğu kadar asgariye indirerek, metni mümkün olduğu kadar sadık bir şekilde izlemek gibi bir yönteme uyduğu görülmektedir. Bunun yanında İbni Haldun'un terminolojisini mümkün olduğu kadar "exact" ve sadık verebilmek yönündeki özenli çabası, gerekli gördüğü yerlerde "literal" olarak metinde bulunmayan, ancak ana dili Arapça olmayan bir okuyucunun metni anlamasında zorunlu olan açıklayıcı eklemeleri vermesi, bununla birlikte bu eklemeleri metnin kendisinden ayırmamızı sağlamak üzere uygun işaretlerle belirtmeyi ihmal etmemesi de bu çevirinin değerini artırmaktadır[39].

İşte bütün bu olumlu özelliklerinden ötürü Rosenthal'ın bu çevirisi, yukarda işaret ettiğimiz gibi, yayınlandığı tarihten bu yana, gerek Doğulu gerek Batılı İbni Haldun araştırıcılarının son derecede övgü dolu kritiklerini almakta, klasik bir metnin modern yabancı bir dile çevrilmesinde örnek bir eser olarak kabul edilmekte, hatta *Mukaddime* metni üzerinde yapılan çalışmalarda bu metnin orijinali gibi bir kaynak eser olarak sayıl-

---

38 Örnek olarak bkz: MR. II, 347, 411, 448, III. 143, vb.
39 Bkz: a.g.e., I. CIX-CXV

maktadır. Z.V. Togan, hakkında yazdığı kritikte bu çeviriyi "muazzam" kelimesi ile nitelendirmektedir[40]. *Mukaddime*'den Fransızcaya seçme parçalar çeviren Camal al-din Bencheikh, onun "büyük ilmî çeviriler tarihinde bir dönüm noktasını teşkil ettiğini söylemektedir[41]. *Mukaddime*'nin Slane'den sonra Fransızcaya ikinci bir tam çevirisini gerçekleştirmiş olan V. Monteil, bu çevirisinin önsözünde Rosenthal'in eserinden "mükemmel bir ilmî çevri" olarak söz etmektedir[42]. Wolfson, White, Miègè, Gerson gibi İbni Haldun üzerinde çalışmalar yapan diğer Batılı ilim adamları da yine bu çeviri hakkında son derece olumlu ve övücü ifadeler kullanmaktadırlar[43]. Hatta ana dili Arapça olan bir araştırıcının, İbni Haldun'un siyaset teorisi üzerinde yapmış olduğu bir çalışmasında ve yazdığı eserinde, kaynak metin olarak Rosenthal'in bu çeviri metnine dayandığı görülmektedir[44].

---

40 Z.V. Togan, İbn Khaldûn, The Muqaddimah, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. III. Cüz 3-4, 1959, S. 249-251.

41 G. Labica-J. Bencheikh, *le Rationalisme d'İbn Khaldoun*, Extraits de la Muqaddima, Alger, 1965, Hachette, S. 33, "Elle (Rosenthal çevrisi) marque une date dans les annales des grandes traductions scientifiques..".

42 W. Monteil, İbn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire Universelle* (al-Muqaddima), 3 volumes, Beyrouth, 1967-1968, Comm. İntern. pour la trad. des chef?d'oeuvres, Serie Arabe, s. XIX. "Enfin, depuis 1958, le monde anglophone dispose de l'excellente traduction scientifique de Fe. Rosenthal".

43 Harry A. Wolfson, İbn Khaldûn on Attributes and Predestination, Speculum, Cambridge, 1959, XXXIV, S. 585. "Quotations from the Muqaddimah are from its masterly english translation in three volumes by professor Franz Rosenthal". Hayden V. White, İbn Khaldûn in World Philosophy of History, (review article), *Comparative Studies in Sociology and History*, the Hague, II, 1960, s. 110-112, "..professor Rosenthal's translation vould be reviewed by a number of İslamist as a monument of İslamic civilisation... Professor Rosenthal's translation is a masterpiece of the editor-translator's peculiar art..". J.L. Miégè, la Modernite d'İbn Khaldoun, *Mahracan*, Rabat, 1962, S. 18.

44 Muhammad Mahmoud Rabi, The Political Theory of İbni Khaldûn, (Umit Hassan, İbni Haldun Mukaddimesi Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar, *A.Ü. Siy. Bilg. Fak. Dergisi* C. XXVIII, No: 3-4, Eylül-Aralık sayısı, Ankara, 1973, s. 125'ten naklen).

İşte Rosenthal'in bu eseri taşıdığı bütün bu olumlu özellikleri nedeni ile, özellikle *Mukaddime* metninin kendisinin sözünü ettiğimiz durumundan ötürü bize de vaz geçilmez olarak görünmüştür. Bundan ötürü bizim bu çalışmamızda *Mukaddime* metni ile ilgili olarak kendisine başvurduğumuz iki kaynaktan birini teşkil etmiştir.

Bununla birlikte değeri ne kadar yüksek olursa olsun, en büyük ölçüde *Mukaddime* üzerine dayanan bu çalışmamızda Rosenthal'in bu çevirisi ile yetinemiyeceğimiz, *Mukaddime*'nin orijinal metnine başvurmamızın zorunlu olduğu aşikârdır. Öte yandan bizim konumuzun, *Mukaddime*'nin çeşitli yazma ve baskılarını karşılaştırarak en doğru ve en tam bir *Mukaddime* metnini teşkil ettirmek olmadığı da açıktır. O halde önümüze bu çalışmamızda kendisine dayanacağımız *Mukaddime*'nin elde mevcut baskılarından birini tercih etmek sorunu çıkmaktadır. Biz, onlardan gerek dayandığı yazmalar tabanının daha güvenilir olduğunu gerekse baskı kalitesinin daha iyi bir durumda olduğunu gördüğümüz Bulak baskısını, onun da Rosenthal'in de çok başarılı yeni bir baskısı olduğuna işaret ettiği Beyrut baskısını tercih ettik[45].

İbni Haldun'un düşüncesi ve *Mukaddime* ile Araplar dışında bütün dünyada ilk defa ilgilenmek ve *Mukaddime*'yi ilk defa olarak Arapça olmayan bir dile çevirmek şerefi Osmanlı Türkleri'ne aittir. XVIII. yüzyılda yaşamış Osmanlı şeyhülislâmlarından Pirizâde Mehmet Sahib Efendi'nin 1730 yılında, (III. Ahmet zamanında), *Mukaddime*'nin VI. bölümüne kadar olan büyük bir kısmını Osmanlı Türkçesi'ne çevirdiğini biliyoruz. Bu çevrinin de ilk defa 1859 yılında Kahire'de basıldığını görüyoruz[46].

---

45 Bkz: Yukarda 7 numaralı not. Rosenthal'ın kritiği için bkz: MR. I. CIII.

46 *Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldûn,* Osmanlı Türkçesine çev: Pirizâde Mehmet Sahip efendi, Yay. Alhâc 'Abd al Rahman Hafiz Efendi ve Muharrem Hafiz Efendi, Kahire, 1275. Bu baskıda Pirizâde'nin çevrisi 522. sayfada "ilm-i fıkh ve ana tâbi olan fennî feraiz beyanını müteallik kelâmdır" faslının çevrisi ile son bulmaktadır. Buradan itibaren 617. yani sonuncu sayfaya kadar *Mukaddime*'nin VI. bölümünün Arapça aslı eklenmiştir.

Bundan kısa bir süre sonra bu ilk baskıya bir önsöz yazan Ahmet Cevdet Efendi'nin *Mukaddime*'nin geri kalan VI. bölümünü de Osmanlıcaya çevirdiğini ve bunu, Pirizâde'nin çevrisi ile birlikte 1860 - 1861 yıllarında yayınladığını görüyoruz[47]. İbni Haldun ve eseri üzerinde ülkemizde XVIII. yüzyılda başlayan bu ilginin daha sonraları da devam ettiğini, hatta Osmanlı tarihçi ve aydınları arasında "İbni Halduncululuk" deyimi ile ifade edilen bir etkiyi, akımı doğurmuş olduğu da bilinmektedir[48].

Yakın zamanlarda *Mukaddime* Z.K. Ugan tarafından bir kere daha tam olarak dilimize çevrilmiştir[49]. Şimdi bu durum, elimizde *Mukaddime* hakkında iki tam Türkçe çevrinin olması, tabiî olarak bizi, bu iki çeviriyi incelemeye, onların değerlerini yoklamaya ve gerektiğinde onlardan yararlanmaya itmiştir. Bunlardan birincisi üzerinde yaptığımız incelemeler, bize, onun gerek Slane'a gerekse Tanci'ye göründüğü kadar başarılı ve güvenilir olduğunu göstermiştir[50]. Gerek Pirizâde, gerekse Ahmet Cevdet Efendi bu çevirilerinde genel olarak serbest bir çeviri usülünü uygulamakta, her ikisi de sık sık metin anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere geniş açıklamalar, hatta şerhler vermekte, metinde adı geçen olaylar, kişiler v.b. hakkında geniş bilgileri bunlara eklemektedirler[51].

---

47 *Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldun,* İstanbul, 1275-1277, Takvimhâne-i Amire.

48 Bkz: Z.F. Fındıkoğlu, Türkiye'de İbni Haldunizm, *Fuat Köprülü Armağanı* içinde, İstanbul, 1953, s. 153-163.

49 İbni Haldun, *Mukaddime,* Çev. Z.K. Ugan, 3 Cild, İstanbul, 1954-1957, M.E.B. İkinci baskısı 1968-1970.

50 *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun,* traduits en Français et commentés, par Baron de Slane, Notices et extraits des manuscripts de la bibliothèque impériale, Vols XIX-XXI, Paris, 1862-1868, s. CXIV-CXV; Tanci'nin kendisi de kendisi ile yaptığımız görüşmede *Mukaddime*'nin Arapça'dan başka dillere yapılmış olan çevirileri arasında en iyisini Pirizâde'nin çevirisinin teşkil ettiğini söylemişti.

51 Fındıkoğlu, Pirizâde'nin açıklamalarını, şerhlerini Cevdet Paşanınkilere göre önemsiz bulurken kanaatimizce haksızlık etmektedir. Bkz: Z.F. Fındıkoğlu-H.Z. Ülken, *İbni Haldun,* İstanbul, 1940, Kanaat Kitabevi, s. 28.

Ugan çevirisine gelince üzerinde yaptığımız incelemeler, onu *Mukaddime*'nin aslı ve Rosenthal'in çevirisi ile karşılaştırmalarımız, bu çevirinin de her zaman arzu edebileceğimiz kadar başarılı olmamakla birlikte, genellikle güvenilir olduğunu göstermiştir. Ugan bu çevrisinde genellikle *Mukaddime* metnini "sadık" bir şekilde yakından izlemekte, bununla birlikte zaman zaman orijinal metinde bulunmayan, ancak bizim de *Mukaddime* metnini anlamakta zorunlu olduğunu gördüğümüz bazı eklemeler yapmaktan geri kalmamaktadır. Ancak bu eklemeleri asıl orijinal metnin kendisinden ayırmamızı sağlayacak herhangi bir işaret kullanmadığı gibi, İbni Haldun'un "**asabiye**" (aşabiyya), "**umrân**", "**mülk**" (mulk) ve benzeri teknik kavramlarını karşılarken ve bu kavramların farklı yerlerde mevcut, bizim için çok önemli nüanslarını vermek isterken de arzu edebileceğimiz kadar özenli davranmamış olduğu izlenimini vermektedir. Nihayet bazı durumlarda bu çevirinin basit olarak bazı maddi - teknik çeviri yanlışlarını içerdiğini tesbit ettiğimizi de belirtmek zorundayız[52].

Yukarda işaret ettiğimiz gibi bu çalışmada dayandığımız ana eser *Mukaddime*'dir. Yine yukarda belirttiğimiz nedenlerden ötürü *Mukaddime* ile ilgili olarak da dayandığımız iki metin, onun Beyrut baskısı ve Rosenthal çevirisidir. Öte yandan bu çalışmamız Türk dili ile yapılmış bir çalışmadır ve bu şekli ile Türk bilginine, Türk aydınına hitap etmektedir. İmdi elimizde

---

52 Bu çeviri yanlışlarına iki örnek vermemiz gerekirse, İbni Haldun *Mukaddime*'de Al-Cuvaynî'den (İmâm al-Haramayn) bahsetmekte, Ugan ise onu Bakillânî ile karıştırmaktadır. Dolayısı ile birincinin *Kitâb al-İrşâd* adlı tanınmış Kelâm eserini Bakillâni'ye izafe etmektedir. Yine bunda Bakillânî'nin *Şâmil* adlı bir eserinden bahsetmektedir ki böyle bir eser aslında mevcut değildir (MB. 465, MU. II. 536-537). Yine bizim için son derece önemli bir pasajda İbni Haldun, "mümkün"den bahsetmekte, Ugan bunu "akli bakımından mümkün" olarak çevirmekte, dolayısı ile bütün bu pasaj Ugan çevirisinde anlamını ve önemini kaybetmektedir (MB. 182, MU. I. 459).

Mukaddime'nin iki Türkçe çevirisi mevcuttur. Bu durumun gözlenmesi bize bu çalışmamızda şu noktayı da göz önünde tutmamızın bir görev olduğunu hissettirmiştir: Burada İbni Haldun'un öğretisi, düşünceleri ile ilgili olarak yaptığımız bu incelemeleri, *Mukaddime*'de dayandığımız yerleri, yaptığımız alıntıları Türk bilgin ve okuyucusunun kendisinin de izlemesi, kontrol ve tahkik edebilmesi, kısaca *Mukaddime* üzerinde vardığımız sonuçların onun için erişebilir kılınması için bu iki çeviriden birini de göz önüne almamız ve *Mukaddime*'ye dayandığımız, ondan alıntılar yaptığımız her yerde, bu yerleri bu Türkçe çeviri üzerinde göstermemiz gerekmektedir. İmdi bu iki çeviriden birincisi bize daha sağlam, daha güvenilir görünmesine rağmen Türk okuyucusu için kolaylıkla temin edilememe, ayrıca da dilinin özelliğinden, ağır bir Osmanlıca ile yazılmış olmasından ötürü de kolaylıkla anlaşılamama, dolayısı ile gereğince yararlanılamama dezavantajlarını taşımaktadır. O halde elimizde bu görevi yerine getirebilmemiz için ikincisi, Ugan'ın çevirisi kalmaktadır.

Böylece burada *Mukaddime* metni ile ilgili olarak kendilerine atıflar yapacağımız eserlerin sayısı üçe çıkmaktadır. Bunlardan birincisine, *Mukaddime*'nin Arapça orijinal metnine, *Mukaddime* - Beyrut baskısı kelimelerinin baş harflerini alarak bundan böyle MB kısaltması ile işaret edeceğiz. Rosenthal ve Ugan çevrilerini ise aynı şekilde MR ve MU kısaltmaları ile vereceğiz. Gerek MR, gerekse MU üç ciltten meydana gelmektedir. *Mukaddime*'ye gönderdiğimiz her yerde bu üç eseri, ciltlerini de belirtmek suretiyle bu kısaltmalarla ve bu sırayla zikredeceğiz. Gerek MB de gerekse MU da, MR de olmayan bazı pasajlar, hatta bölümler söz konusu olduğunda onlara işaret edeceğiz. MB metni yukarda da belirttiğimiz üzere baskı kalitesi bakımından genellikle iyi durumdadır. Ancak onda bir iki yerde metin dizilişinde bazı aksaklıklar olduğunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Bunlara da ilgili yerlerinde işaret edeceğiz. Bundan daha basit ve

metnin ruhunda bir değişiklik getirmeyen küçük baskı hatalarını ise düzeltmekle yetineceğiz ve onlara ayrıca işaret etmeyeceğiz. MU ya gelince, yine yukarda söylediğimiz gibi onda, bazı yerlerde bizim için önemli olan bazı çeviri yanlışlarının bulunduğunu düşünüyoruz. Bunlarla ilgili yerlerinde işaret edeceğiz. Ancak burada konumuzun Ugan'ın çevirisini incelemek ve eleştirmek olmadığı açıktır. Bundan dolayı Ugan'ın çevirisinden ayrıldığımız, ama çok önemli olmadığını gördüğümüz yerlerde bu yerleri belirtmek ve onlara dikkati çekmek için Ugan'la ilgili atıflarımız yanına sadece bir soru işareti (?) koymakla yetineceğiz.

Burada son olarak İbni Haldun'dan doğrudan doğruya yaptığımız alıntılarda takip ettiğimiz çeviri usülü ile ilgili olarak bir kaç söz söylemek istiyoruz. Bu çevirilerde biz de Rosenthal gibi orta bir yol tutmaya çalıştık. Orijinal metni mümkün olduğu kadar sadık bir şekilde takip etmek istedik. Bununla birlikte metnin anlaşılmasını tehlikeye düşürebilecek tamamen "harfi harfine" bir çeviri yoluna gitmedik. Bundan ötürü İbni Haldun'un orijinal ifadelerini, cümlelerini zaman zaman parçaladık, takdim, tehirler yaptık. "Literal" olarak metinde bulunmayan, ancak onun bir başka dile çevrilişinde anlaşılması için zorunlu olduğunu gördüğümüz bazı eklemeler yaptık. Bununla birlikte bu eklemeleri asgari zorunlu bir sınırda tutmak istediğimiz gibi onları "literal" metinden ayırdetmeyi sağlamak üzere de parantezler içinde göstermeye çalıştık. Bütün bu alıntılarda ve genel olarak bu çalışmamızda ilerde ilgili yerlerinde belirteceğimiz nedenlerden ötürü İbni Haldun terminolojisini elimizden geldiğince korumaya çalıştık. **Asabiye, umrân, mülk** ve benzerleri gibi İbni Haldun tarafından özel anlamlarda kullanıldığını gördüğümüz ve herhangi bir şekilde Türkçe karşılıklarında bazı mahzurlar ve yetersizlikler bulunduğunu tesbit ettiğimiz terimleri genellikle bu şekillerinde vermeyi tercih ettik. Yine gerekli gördüğümüz yerlerde, Türkçe kelime ve ifadelerimizin anlamlarını

tam karşılayamadığını düşündüğümüz durumlarda Arapça kelime ve deyimleri Türkçe karşılıklarını hemen arkasından parantezler içinde vermeyi de ihmal etmemeye çalıştık.

BÖLÜM I

İBNİ HALDUN VE TARİH

1) İber ve Mukaddime

İbni Haldun'un kendisini bir tarihçi olarak takdim ettiğini ve ana eseri olan *İber*'in bir çeşit dünya tarihi olduğunu söyledik. Bu eserin başlarında o, esas amacının, zamanında Batı İslâm dünyasının (al-Mağrib) iki ana halkı olan Arap ve Berberî halkların tarihini yazmak olduğunu söylemektedir. Bunlardan Arapların yaratılıştan kendi zamanına kadarki olan tarihleri, *İber*'in ikinci kitabının, Berberiler ve onların bir dalı olan Zanâtanınkiler ise üçüncü kitabının konusunu oluşturacaklardır. Bunların yanında bu bunlarla ilişkili olarak İbni Haldun, yine ikinci kitapta ayrıca Süryanînler, İranlılar, Yahudiler, Yunanlılar, Bizanslılar, Türkler v.b. gibi Araplarla çağdaş ve tanınmış devletler kurmuş olan milletlerin tarihlerine de temas edeceğinin haber vermektedir.[1]

İbni Haldun bu insan gruplarının hayatları ile ilgili olarak neden yeni bir tarih eseri kaleme almak ihtiyacım duymuştur? Bu konuda yine kendisinin açıklamalarına dayanarak belli başlı iki neden grubundan söz edebiliriz. Birinci olarak İbni Haldun kendi ülkesi, Batı İslâm dünyasının tarihi ile ilgili hakkında bil-

1 MB. 6-7; MR. I. 11-12, 13; MU. I. 10, 13.

gi vermek için bir eser yazmasının gerekli olduğu duygusuna varmıştır. İkinci olarak o, tarih yazıcılığının yöntemi, tarih ilminin konu ve sorunları üzerinde geliştirdiğine inandığı yeni bir görüş sahibidir ve bu görüşe uygun olarak yeni bir tarih kaleme almanın gerekli olduğunu düşünmektedir.

İbni Haldun'a göre kendi zamanına kadar Batı İslâm dünyasının tarihi ile ilgili olarak pek fazla önemli şeyler yazılmamıştır. İslâm tarihçilerinin en büyüklerinden biri olarak kabul ettiği Mes'udi, gezip gördüğü çeşitli ülkelerin halkları ve tarihleri ile ilgili verdiği bilgilerde Batı İslâm dünyasına da değinmiştir. Ama bu dünyayı ele alış tarzı, bu konda erdiği bilgiler tam değildir. Kalkı ki Mes'udî'den bu yana çok zaman geçmiştir. Bu geçen zamanla birlikte de çok şey değişmiştir. Özelikle bu bölgede Arap asıllı olanların bölgenin yerli halkı olan Berberilerin egemenliklerini ve topraklarını ellerine geçirmeleri yönünde çok önemli bir değişme olmuştur. Ayrıca gerek Doğu'da, gerekse Batı'da büyük veba salgını, umrânın bir çok iyi şeyini kendisi ile birlikte götürerek büyük bir yıkıma yol açmıştır. Bu olaylar sonunda, sanki "eski dünya çökmüş, yeni bir dünya yaratılmıştır". İmdi tarihin konusu "belli bir çağa veya belli bir insan topluluğuna (cîl) ilişkin özel haberler" olduğuna göre[2] bu yeni dünya ve yeni şartların sistemli bir sergilemesini yapacak olan yeni bir tarih eserine ihtiyaç vardır. İşte İbni Haldun özel olarak Batı İslâm dünyası ile ilgili olarak bu ihtiyacı doyurmak üzere ortaya çıktığını söylemektedir.[3]

Bununla birlikte bu, onu yeni bir tarih eseri yazmaya iten nedenlerden ancak birisidir. Çünkü yine İbni Haldun bu, esas itibariyle Araplar ve Berberilerle ilgili iki kitabının önüne, bir üçüncüyü, daha sonraları asıl ününü yapacak olan birinci kitabını, yani yine daha sonraları haksız olarak *Mukaddime* diye

2 MB. 32; MR. I. 63; MU. I. 75.
3 MB. 32-33; MR. 63-65; MU. I. 75-78.

anılacak olan bir kitabını geçirmektedir.[4] Bu birinci kitabının konusunu ise, onun kendi deşiyine göre, "**umrân** ve ona özü gereği ârız olan **mülk**,[5] devlet (sultân), kazanç (kasb), geçim yolları (ma'âş), san'atlar, ilimler ve bunların nedenleri" oluşturacaktır.[6] İbni Haldun'a göre işte birinci kitapta ele alacağı bu konular, ikinci ve üçüncü kitaplarda ele alacağı ve asıl tarihinin konusunu meydana getirecek olan tarihî olayların anlaşılması için zorunludurlar. Başka deyişle herhangi bir iyi tarih yazarlığı **umrân** ve ona özü, tabiatı gereği ait olan söü edilen olay grupları, kurumlar üzerinde derin ve ayrıntılı bir araştırma yapmaksızın tam olamaz. Yine İbni Haldun'a göre bu gerçek, kendisinden önce gelmiş olan hiç bir tarihçi tarafından gereğince görülmemiş, tarihin, **umrân** ve onun belli başlı görüntülerine yönelecek olan yeni bir yardımcı disiplin, yeni bir ilim dalına olan ihtiyacı anlaşılamamıştır. İşte İbni Haldun kendisinin böyle bir yeni ilim dalının yaratımının başında olduğunu düşünmektedir.[7] Bu düşüncenin de onu bu yeni ilmin sağlayacağı yeni ilkelere uygun yeni bir tarih eseri kaleme almaya iten diğer bir ana neden olduğu anlaşılmaktadır.

---

4 Çünkü bizim bugün İbni Haldun'un *Mukaddimesi* olarak tanıdığımız eser, İbni Haldun'un kendisinin asıl *Mukaddime* adını verdiği, bütün eserinin, yani *İber*'inin "Giriş"i ile onun birinci kitabının meydana getirdiği bir bütündür. Fakat İbni Haldun'un ölümünün hemen arkasından bu Giriş ile birinci kitabın birleştirilerek *Mukaddime* adı ile anılmayan başladığını görüyoruz. Bu gelenek zamanımıza kadar devam etmektedir. Bkz: Mahdi, *İbn Khaldûn's Philosophy*, s. 146.

5 İbni Haldun "mülk"ten (al-mulk), hükümdarlık üzerine dayanan bir devlet biçimini anlamaktadır. Onu, ilerde göreceğimiz üzere, gerek bedevî umrân seviyesinde yaşayan topluluklarda, meselâ aşiret ve kabilelerde görülen egemenlik tipinden, riyâsetten, gerekse İslâm'da Peygamber ve ilk dört halife zamanında mevcut olmuş olan devlet tipinden, yani teokratik devlet ve halifelikten ayırmaktadır. Bundan ötürü, **umrân** teriminde olduğu gibi, onu da genellikle bu şekli ile korumakta fayda görüyoruz.

6 MB. 6; MR. I. 11; MU. I. 12.

7 MB. 6, 7, 38-41; MR. I. 11, 14, 77, 83; MU. I. 11, 14, 90, 96.

İbni Haldun **umrân** üzerine yönelecek olan böyle yeni bir ilme neden gerek duymuştur? Bu soru bizi onun kendi zamanına kadarki geleneksel İslâm tarih yazarlığını çeşitli özelliklerinde bir eleştirisine götürecektir. Bu eleştirinin kendisi ise, daha derinden, bu geleneksel Ortaçağ Müslüman tarih yazarlığının temelinde bulunan bir anlayışın, bizzat tarihin, tarihi varlık alanının kendisine belli bir bakış tarzının eleştirisi olacaktır. Çünkü herhangi bir tarih yazarlığı anlayışı, bizzat tarihî varlık alanının kendisi ile ilgili belli bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkar. İbni Haldun'un bu tarihî varlık alanının, tarihî olayın yapısı, özellikleri ile ilgili görüşlerinden, kendi tarih felsefesi; geleneksel Müslüman tarih yazarlığını eliştirisinden de tarih ilmi yazarlığı anlayışı çıkacaktır.

İbni Haldun tarihin yapısı, tarihî olayın özellikleri ve tarih yazarlığının şartları konularını *Mukaddime*'nin başlarında birbirini takip eden üç "giriş"te özel bir incelemeye tâbi tutar. Bu üç giriş bütün eserinin, yani *İber*'in önsözü diye adlandırabileceğimiz ilk bölümü, yine bütün eserine, yani *İber*'in bütününe bir giriş olarak takdim ettiği ikinci bölümü, son olarak asıl *Mukaddime*'nin girişini teşkil eden üçüncü bölümüdür.[8] Bu üç giriş dizisinde İbni Haldun, tarih ilminin ne olduğu, konuları, amaçları, yararlarım, kendi zamanına kadarki devre içinde ün yapmış çeşitli tarihçileri, bunların tarih yazıcılığı anlayışlarını, eserlerinin özelliklerini, tarihçileri, bunların tarih yazıcılığı anlayışlarını, eserlerinin özelliklerini, tarihçilerin düşmüş oldukları bazı örnek yanlışlıkları, bunların nedenlerini ele alır. Bu son nokta, yani tanınmış müslüman tarihçilerinin eserlerinde düşmüş oldukları çeşitli tipten yanlışlıklar ve bunların nedenlerinin araştırılması, ona asıl amacına, yani tarihin gerçek bir ilim olarak kurulabilmesi için yeni bir yardımcı disipline, yarattığını düşün-

8 Bu üç bölüm, dayandığımız üç metinde sırasıyla şu sayfalar arasında bulunmaktadır: MB. 3-9, 9-35, 35-41; MR. I. 6-14, 15-68, 71-85; MU. I. 3-17, 18-81, 82-99.

düğü **umrân** ilmine dayanması gerektiği görüşüne geçişini sağlar. Bundan sonra İbni Haldun bu yeni ilmin konusunu, sorunlarını, yöntemini ve diğer özelliklerini belirtir ve onunla onun ele alacağı sorunları şu veya bu biçimde kendilerinin de ele almakta olduklarını iddia etmeleri mümkün olacak olan bazı başka çağdaş ilim dalları (felsefî) ilimlerden hitabet ve siyaset, islâmî-naklî ilimlerden fıkhın usulleri ve nihayet doğu popüler bilgelik edebiyatı) arasındaki ilişkileri inceler, **umrân** ilminin orijinalliğini ispat etmeye çalışır. biz de bu bölümde esas olarak bu sırayı takip edeceğiz. Ancak İbni Haldun'un bu sözünü ettiğimiz üç girişinde özel olarak ele almadığı tarih *ilmi* ile **umrân** *ilmi* arasındaki ilişkiler sorununa da temas edeceğiz.

2) Tarih Nedir? Konusu, Sorunları, Amaçları, Yararları

Tarih nedir? "Tarih, geçmiş insan topluluklarının hayatları ile ilgili durumlarını, adetlerini (ahlâk), peygamberlerin hayat hikâyelerini (siyar), hükümdarların devlet ve siyasetlerini bize anlatan, bu konularda bizi bilgili kılan bir disiplindir (fan)".[9] Tarihin en önemli yararı ise "arzu eden her kişiye, dinî ve dünyevî işlerde tarihî örnekleri taklit etmek sureti ile onlardan faydalanmayı" sağlamasıdır.[10] İbni Haldun'un tarih yazarlığı araştırmalarına girerken, onun konusu ve amaçları ile ilgili olarak verdiği belirlemeler bunlardır. Bu iki belirlemede de henüz zamanının ve kendisinden önce gelen tarihçilerin karşı çıkmayı düşünecekleri yeni bir şey yoktur. Ancak tarih üzerindeki tahlilleri ilerledikçe, İbni Haldun'un tarihin konusu ve amaçları ile ilgili olarak bu tanımlarda bazı düzeltmeler yapmak ihtiyacınıduyacağı ortaya çıkacaktır.

İbni Haldun'a göre tarih ilmi, bu nitelikleri ile ta baştan beri her devirde, her topluluğun peşinden koştuğu, elde etmeye çalış-

9 MB. 9; MR. I. 15, MU. I. 18.
10 MB. 9; MR. I. 15, MU. I. 18.

tığı, işlediği ve birbirlerine aktardığı şerefli, saygın bir disiplin olagelmiştir. Sokaktaki alelade insandan yüksek mevkilerdeki yöneticilere, hükümdarlara kadar herkes, ona sahip olmak için birbirleriyle yarışıp durmuştur. Bunun sonucunda aydınlar arasında tarihe karşı çok büyük bir ilgi doğmuş ve bir çok büyük İslâm tarihçisi ortaya çıkmıştır. Bunun sonunda da bu tarihçiler gerek içinde yaşadıkları devir ve toplumlar, gerek kendileriyle çağdaş olan diğer toplumlar, nihayet ta Yaratılıştan başlayarak kendilerine kadarki devrede ortaya çıkmış milletler üzerinde sistemli eserler kaleme almışlardır. Ancak bütün bu tarihçiler arasında gerçek anlamında bir tarihçi olarak anılmaya değer çok az kişi vardır. Öyle ki sayılmaya kalkıldığında bu tip tarihçilerin sayısının, iki elin parmaklarını aşamayacağı görülmektedir. Bunlar da İbni İshâk, Taberi, Vâkidî, Mes'ûdî gibi tarihçilerdir. Aslında bunlar arasında en fazla sivrilmiş, en çok saygınlık kazanmış Mes'ûdî veya Vâkidî gibi bazı otoritelerin eserlerinin dahi, incelendiğinde, bazı bakımlardan şüpheli ve karşı çıkılabilir unsurlar sonra gelen diğerleri ile karşılaştırıldıklarında, gerek eserlerinde toplamış oldukları malzemenin sıhhati ve bolluğu, gerekse bu malzemeyi takdim ve tasnif ediş yöntemleri bakımından çok daha başarılı olmuşlar ve kendi konularında birer otorite olarak kabul edilmeye hak kazanmışlardır. Bunlardan bir kısmı (örnek olarak Mes'ûdî) evrensel tarih yazarlığı yolunu seçerek, İslâm öncesi topluluklar ve devletlerin tarihlerini de eserleri içine koymuş, böylece geniş kapsamlı eserler meydana getirmiş, diğer bir kısmı, bu kadar geniş ve genel tarihlerden vazgeçip, kendilerini sınırlayıp, ya belli bir devreye veya belli bir bölgeye ait tarihî olayları hikâye etmekle yetinmişlerdir (örnek olarak Abu Hayyan ve İbn Rakîk).[11]

İbn Haldun'a göre bu büyük tarihçiler kuşağı göçüp gidince arkalarından kendilerine tarihçi denemiyecek olan, gerek akıl, gerekse karakter bakımından zayıf, hatta aptal (balid) bir çö-

11 MB. 3-5; MR. I. 6-9; MU. I. 4-8.

mezler, taklitçiler sürüsü gelmiştir (İbni Haldun'un verdiği örneklere bakarsak bunlarla XII. yüzyıldan sonra yetişen tarihçileri kastettiği anlaşılmaktadır). Bu tarihçilerin beli başlı kusurlarına bakarsak, onların herşeyden önce eskileri körükörüne tekrar ve taklit etmekten başka bir şey düşünmediklerini görüyoruz. Bu, hem eskilerin kitaplarında içerilmiş bulunan malzemeyi yanlış, doğru olduğuna bakmaksızın, üzerlerinde en ufak bir eleştiri yapmaksızın olduğu gibi tekrardan aktarmaları, hem de onların bu malzemeyi tasnif vetakdimlerinde tutmuş oldukları yolları olduğu gibi taklit etmeleri yönünde olmuştur. Bu, geçmiş devirlerle ilgili eski yazarların haberlerini oldukları gibi aktarmalarının son derecede önemli bir mahzuru, bu haberleri değerlendirmede yaptıkları büyük yanlışlarda kendisini göstermektedir. Şöyle ki: Onlar zamanın değişmesiyle birlikte durumların da değiştiğini göz önünde tutmadıklarından, o haberlere, onlardan olmayan kendi zamanlarının yanlış değerlendirmelerini, yorumlarını eklemişlerdir. Böylece bu tarihçilerin eserlerinde bu haberler "kınından çıkarılmış kılıç gibi maddelerinden soyutlanmış" ve aktarılmıştır. Bunun yanında onların diğer bir yanlışları, kendi zamanlarında toplumların şartlarında ve durumlarında ortaya çıkan yeniliklerin de bilincinde olmamaları, eskilerin kendi devirlerindeki tarihî olayarı anlama ve hikâye edişlerindeki görüş tarzlarını körü körüne taklitle yetindikleri için bu değişen dünyayı anlamakta ve açıklamakta başarısız olmalarıdır. Özet olarak bu tarihçiler eskileri tekrar ve taklitten ileri gitmek istemedikleri için hem onların düşmüş oldukları yanlışları tekrarlamak, onların hikâye ettikleri olayları yanlış değerlendirmek, hem de kendi devirlerinde olup biten oyalları gereğince açıklayamamak durumunda kalmışlardır.[12]

İbni Haldun, İslâm tarih yazıcılığının kendi devrinde almış olduğu acınacak durumunu böylece tesbit ettikten sonra asıl

12 MB. 5, 38; MR. I. 7-9, 55-56; MU. I, 5-8, 66.

amacını ortaya koyar: Bu, tarih ilminin yeniden saygınlığına kavuşturulması, yeniden canlandırılmasıdır. Ancak bu, onun sözünü ettiği ve belli bir ölçüde saygı ile andığı Mes'ûdî, Taberî gibi büyük İslâm tarihçilerinin tarih yazıcılığının anlayış ve yöntemlerine yeniden bir geri dönüş ile mi olacaktır? Bu soruya ibni Haldun açıkça olumsuz bir cevap vermektedir. Çünkü o, bazı bakımlardan kendilerine büyük bir saygı duymasına, onları güvenilir bir kaynak olarak eserinde sık sık zikretmesine rağmen, bu büyük tarihçilerin eserlerinin de bazı kusurlar, yanlışlar içerdiğini görmektedir. Onlar da eserlerinde tarihî olayları hikâye ederken, onlara bazı yanlışların sızmasını engelleyememiş görünmektedirler. Çeşitli cinsten ve planlardan gelen bu yanlışlar, onların da eserlerinin değerini azaltmakta, tarihçiliklerine zarar vermekte, konusu tarihî olaylar hakkında onlara uygun bilgiler vermek olması gereken tarih ilminin bu amacını gerçekleştirmesine engel olmaktadır.

3. Tarihçilerin Yanlışlıkları

İbni Haldun, Geleneksel Müslüman tarih yazarlığının eleştirisine işte bu noktadan, yani İslâm'da tarihle uğraşan seçkin kişilerin, bilginlerin sahip oldukları bütün olumlu kişilik ve karakter özelliklerine rağmen eserleri içine yanlışların sızmasına neden engel olamadıkları, amaçlarına şüphesiz aykırı olmasına rağmen neden naklettikleri tarihî haber ve rivayetlerin içine yanlışların girmesini önleyemedikleri noktasından girmektedir. Çünkü İbni Haldun, yukarda da işaret ettiğimiz gibi kendisinden evvel gelen tarihçiler arasında Mes'ûdî, Vakidî gibi önde gelenlerine içten bir saygı beslemekte ve onlardan sık sık yararlanmaktadır. Bununla birlikte *Mukaddime*'nin üzerinde durduğumuz girişlerinde tarihçilerin düşmüş oldukları bazı "örnek" yanlışlıkları ele alıp onları eleştirirken, bu beğendiği tarihçilerin de bu yanlışlardan masun kalamadıklarını göstermektedir. Bir Mes'udi'yi açık fikirliliğinden, çok çeşitli konuları ele almasın-

dan, İslâm-dışı dinleri de incelemesinden, tarih yazıcılığında vurguyu siyasi kronolojiden dünya kültür tarihine taşımasından, tarihî olayların coğrafî, etnolojik, iklimsel, kültürel v.b. şartlarını göz önünde tutmakta gösterdiği özel dikkatten ötürü beğenmektedir.[13] Fakat bunun yanında onun da diğerleri gibi tarihî olayları veya onlara ait haberleri naklederken bazı temel yanlışlara düşmüş olduğunu görmektedir. O halde burada, bu seçkin kişilerin kişiliklerini aşan, onları, adeta isteklerine karşı olarak yanlışlara iten temel bir aksaklık, yanlışlık olmalıdır.

İbni Haldun'un özel olarak ileri gelen İslâm tarihçilerinden seçtiği ve onlarda, onları nakleden tarihçilerin büyük yanlışlıklara düşmüş olduklarını göstermek istediği "tarihî haber örnekleri"nin sayısı on ikidir. Bu on iki tipik yanlış tarihî haber örneği İbni Haldun tarafından bilinçli olarak birbirlerinden farklı planlardan seçilmişlerdir ve her biri tarihçilerin, tarihî haberleri naklederken sık sık düşmüş oldukları görülen tipik bir yanlışlığın illüstrasyonu görevini görürler. Onların bir bölümü, tarihçilerin hikâye ettikleri tarihî olaylarda yer alan mal, para, asker sayılarının aklın kabul etmeyeceği ölçülerde abartılması ile ilgilidir. (İslail oğullarının çölden çıktıkları zamanki sayıları ile ilgili ilk örnek). Diğer bir kısmı, tarihçilerin varlığını ileri sürdükleri, ama gerçekte düpedüz mevcut olmayan olaylar ve yerlerle, yani "uydurmalar", masallar, efsanelerle ilgilidir (Yemen hükümdarlarının uydurma seferleri, yine uydurma İrem cenneti efsanesi, ikinci ve üçüncü örnekler). Yine onlar arasında eski Müslüman halifelerinin veya ileri gelen yöneticilerinin davranış, karakter ve kişilikleri ile ilgili "yakışıksız", "uydurma" haberler de vardır (Harun Reşit, Memun, Bermekoğulları, Ubeydoğulları, İdrisoğulları, Muvahhidler ile ilgili dördüncüden dokuzuncuya kadar örnekler). Nihayet son bir kısmı, tarihçilerin zamanla meydana gelen değişmeleri gözönünde tutmayarak geç-

13 W. Fischel, *İbn Khaldûn in Egypt,* Berkeley-Los Angeles, 1967, California University Press, S. 114.

mişte olup bitmiş bazı olayları yanlış "değerlendirme" ve yorumları ile ilgilidir (dokuzuncudan on ikinciye kadar geri kalan örnekler).[14]

İbni Haldun bu örnekler vesilesi ile tarihçilerin düşmüş oldukları tipik yanlışlıkları sergilerken, onların temelinde bulunan nedenlerin de başarılı bir sınıflamasını yapar. Bu nedenlere baktığımızda onların bazılarının, tarihî olayları bizat yaşayan veya onlarla ilgili haberleri üreten, nakleden, kaydeden kişilerin kişilikleri ile ilgili bazı kusurlardan doğduğunu görürüz. Bir diğer ve daha önemli bir kısmı ise daha derin bir yerden, tarihçinin malzemesini toplarken ve işlerken onun yapısına uygun bir yöntem ve araçlara sahip olmamasından ileri geliyor görünmektedir.

Tarih yazıcısının kişilği ile ilgili, daha ziyade öznel cinsten diyebileceğimiz birinci grup nedenlere gelince, İbni Haldun'a göre onlardan birincisi, insanın herhangi bir mezhebin, fırkanın, grubun taraftarı olarak önyargılı olmasından, tarafgir olmasından, bilinçli olarak yanlış haber üretmesinden veya eleştiri yeteneğini çalıştırmayıp hoşuna giden bir haberi almasından, nakletmesinden doğar. Bir diğer neden, insanların güçlü ve nüfuzlu kişilere yaranmak için onları övme ve olaylarını güzelleştirmede çıkarı olması, bunun sonucunda yine gerçek olmayan haberleri yaymasıdır. Bir diğeri insanların, garip, olağanüstü olaylara karşı düşkünlükleri, büyüklük ve çokluğa karşı zaaflarıdır. Yine bu nedenler arasında insanların otoritelere karşı hayranlıkları ve onlara karşı kör güvenleri de vardır. İnsanların çoğu "yasak zevkler"e de düşkündürler. Bunlar bu düşkünlüklerinin karşılaşacağı cezalardan, suçlamalardan kaçınmak için büyük kişilerin de kişiliklerinde kendilerini doğrulayacak, affettirecek bu zaafları ararlar ve onlarla ilgili olarak da bu tip haberleri yayarlar.

14 Bunlar da dayandığımız metinlerde sırasıyla şu sayfalar arasında bulunmaktadır: MB. 10-12, 12-15, 15-28, 29-37. MR. I. 16-21, 21-28, 28-56, 58-63; MU. I. 19-24, 24-31, 31-64, 69-76.

Bunun yanında kişinin, herhangi bir olayın hedefini ve amacını iyi kavrayamaması, ister gözlemlediği bir olayın, isterse ağızdan öğrendiği bir haberin gerçek anlamına erişememesi, bu olay veya haberde olmayan bir anlamı katarak onları bozması da rastlanan bir şeydir. Nihayet olayları kendi bütünlükleri içinde kavramak da bir yetenek sorunudur. Bazı insanların bir olayla, o olayın şartları arasındaki ilişkileri yanlış görüp, yanlış nakletmesi de mümkündür.[15]

Ancak İbni Haldun'a göre bütün bunlardan bunlarla karşılaştırılamayacak kadar önemli olan ve tarihî bir haberi kurma, nakletme ve alıp işlemede doğrunun içine yanlışın girmesini kaçınılmaz kılan bir son neden daha vardır ki o da, tarihî olayların içinde meydana geldiği **umrânın** çeşitli hallerinin tabiatlarını bilmemektir. "Çünkü bu dünyada meydana gelen herhangi bir şeyin (hâdis), bu şey ister bir özle ilişkili olarak ortaya çıksın, isterse bir fiilin sonucu olsun, bir tabiatı vardır. Bu tabiat, bu şeyin özünde ve ona ârız olan bütün hallerde kendini gösterir. İşte eğer bir tarihî haberi duyan kişi, varlığa gelen şeylerin, olayların (havâdis) tabiatlarını ve bunların varlıktaki hallerini, onların zorunlu niteliklerini (muktaziyyât) bilirse, bu, söz konusu haberde doğruyu yanlıştan ayırması için kendisine yardımcı olur".[16]

Demekki İbni Haldun'a göre tarih yazıcılığında yanlış sorununun kaynağı, tarihçilerin konularına yaklaşırken keşisel bazı kusur ve yetersizliklerinin yanında, bunlurla karşılaştırılamayacak kadar önemli ve köklü bir yerde bulunmaktadır. Bu, tarihçilerin ana malzemesi olan tarihî olayların yapısı hakkında, onları güvenilir, sağlam bir ilmin konusu yapmayı alıkoyan kusurlu bir anlayışa sahip olmalarıdır. Tarihin, konusu hakkında doğru bilgiler veren bir ilim olması için, tarihî olayların bir takım düzenlilikler içinde ortaya çıktaklarının kabul edilmesi ge-

---

15 MB. 11, 20, 35; MR. I. 19-20, 40, 71-72; MU. I. 23, 45-46, 83-84.
16 MB. 35-36; MR. I. 72-73; MU. I. 84-85.

reklidir. Başka deyişle tarihî olayların temelinde bazı süreklilikler, devamlılıklar olduğu kabul edilmelidir. Bu süreklilik ve devamlılıkların kaynağı ise, her bir tarihi olayın kendilerinden veya kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları "tarihî tabiatlar" olacaktır. Nasıl ki fizikle uğraşan bir filozof, ilim adamı fizik olaylarının kendilerinden zorunlu olarak çıktığı bazı "fiziksel tabiatlar"ın varlığından hareket ediyorsa aynı şekilde tarihî olaylarla uğraşan bir tarihçi de tarihî olayların kendilerinden zorunlu olarak çıktıkları bazı "tarihî olayların kendilerinden zorunlu olarak çıktıkları bazı "tarihî özler"in, "tarihî tabiatlar"ın varlığını kabul etmek zorundadır. Bu tarihî özlerin veya tabiatların varlığını ve bigilerinin imkânını kabul etmesi durumunda tarihçi, karşısına çıkan herhangi bir tarihî haberle ilgili olarak, onun doğru mu yanlış mı olduğunu önceden kestirmek imkânına kavuşacaktır. Bu, sözkonusu tarihî haberin içeriğinin, sözü edilen tarihî olayların tabiatlarını inceleyecek bir ilim dalının sonuçlarına, bulgularına göre "mümkün" veya "imkânsız" olduğunun tesbit edilmesi suretiyle olacaktır. Kısaca böyle bir ilim dalı bize, tarihî haberlerde doğruları yanlışlardan ayırmamızı sağlayacak bir "ölçüt"ü (mi'yâr) verecektir. Tarihçi, malzemesi olan tarihî haberler içine yanlışların sızmasını engellemek itiyorsa, böyle bir yardımcı ilim dalına mutlak ihtiyacı olduğunu bilmelidir. Böyle bir ilim dalı da mümkündür. Bu, tarihî olayların kendilerinden veya kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları tarihî tabiatları kendisine konu olarak alması gereken **umrân** ilmidir.

4) Kişi eleştirisi - Olay Eleştirisi

İbni Haldun, tarihî haber ve nakillere bu şekilde bir yaklaşım, onlara yanlışların sızmasını engellemek için böyle bir eleştiri yöntemi ve bu yöntemin dayanağı olan böyle bir ilme ihtiyacın, kendisine kadarki tarihçiler tarafından üzerinde durulmamış bir şey olduğunu düşünmektedir. Onların eserlerinde nakletmiş oldukları tarihî haberlerde düşmüş oldukları bir çok yanlışın da

temel nedeni, ona göre, işte budur. Bu noktayı vurgulayan İbni Haldun, İslâm'da, kendisine kadarki devre içinde gelmiş geçmiş olan tarihçilerin naklettikleri veya işlemiş oldukları tarihî haberlerde, doğruyu yanlıştan ayırdetmek için nasıl bir eleştiri yöntemine başvurmuş oldukları sorusunu ortaya koyarak araştırmasına devam etmektedir. Ona göre bu tarihçiler, esas olarak tek bir eleştiri yöntemine başvurmuşlardır. Bu, tarihî haberleri nakleden kişilerin kişiliklerine yöneltilmiş olan bir eleştiri yöntemidir (ta'dîl al-ruvvâ). Bu eleştiri tipinde, bir tarihî haberin doğruluğunun teminatı ve ölçütü, onu nakleden veya rivayet eden kişinin kişilğinde, yani onun dürüst güvenilir, sözüne inanılır bir kişi olmasında aranmıştır. Tesbit edilen belli standartlara göre bir tarihî haber nakledicisinin, sözü edilen olumlu niteliklere sahip olduğu belirlendikten sonra, onun kişiliğinin doğruluğundan haberinin doğruluğuna geçilmiş ve o habere güvenilmişitr. Oysa İbni Haldun'a göre bu ancak, herhangi bir tarihî haberin kendisinin, kendisi bakımından (fi nafsihi) mümkün veya imkânsız olduğunu tesbit etmek gerekliliğinden sonra gelmesi gereken bir sorundur. Çünkü eğer herhani bir tarihî haberin içeriğinin bizzat kendisi bakımından imkânsız olması sözkonusu ise, o haberi nakleden kişinin dürüst, güvenilir v.b. bir kişi olup olmadığı üzerine yöneltilecek bir eleştirinin (al-carh v'al ta'dîl) önemli bir yararı olamaz.[17]

Bununla birlikte İbni Haldun, kendisine kadarki devre içinde tarihî haberlerin eleştirisinde başvurulan ana yöntem olduğunu düşündüğü ve bizim bu "kişi eleştirisi" deyimi ile karşılamak istediğimiz eleştiri yönteminin tamamen değersiz, yararsız bir şey olduğu fikrinde değildir. Tersine ona göre bu tip bir eleştirinin son derece meşru olarak kullanıldığı ve kullanılması gerektiği geniş bir alan vardır. Bu, "şer'i haberler" (al-ahbâr al-şar'iyya) alanıdır. Çünkü "şer'i haberlerin çoğunluu, şeriat koyucunun (al-şâri') doğru olduklarına kanaat hasıl olduğunda

---

17 MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 88-89.

kendilerine uygun olarak fiillerde bulunulmasını emretmiş olduğu "pozitif emirler"dir (al-takâlif al-inşâ'iyya), (Bu emirlerin) doğruluğu hakkında kanaat hasıl olmasının yolu ise onları rivayet edenlerin doğru ve güvenilir kişiler olduklarının tesbit edilmesine bağlıdır".[18]

"Olaylara dair olan haberler"e (al-ahbâr 'an al-vâkı-ât) gelince, İbni Haldun bunlarda bu tip bir eleştirinin yeterli olacağına inanmamaktadır. Ona göre bu tip olaylara dair haberlerde "nakledilen haberin doğruluk ve sıhhatini tesbit için, haberin (kendisi hakkında bir haber olduğu olayla) uygunluğunu (mutâbaka) göz önünde tutmak zorunludur. Bundan ötürü (nakledilen haberin konusu olan olayın) meydana gelmesinin mümkün olup olmadığına bakmak zorunludur. Bu, rivayet edenin doğruluğunu, güvenilirliğini (al-ta'dîl) araştırmaktan daha önemlidir ve ondan önce gelir".[19]

İbni Haldun'un bizim "kişi eleştirisi" deyimi ile ifade ettiğimiz, herhangi bir haberin doğruluğunu, o haberin nakleden kişinin kişiliğinde, yani onun dürüst, sözüne inanılır v.b. bir kişi olmasında arayan eleştiri ile bizim "olay eleştirisi" deyimi ile karşılamaya çalıştığımız, herhangi bir haberin sıhhatini, onun hakkında bir haber olduğu olayla uygunluğunda arayan eleştiri arasında yaptığı bu ayrım; ve "olaylara dair haberler" ikinci ayrımı, dikkatle bakılırsa görüleceği üzere, son derece önemli ayrımlardır ve kanaatimize göre onun bu tarih eleştirisinde düşüncesinin kendisinden hakeket ettiği temel iskeleti teşkil etmektedirler.

Bize göre İbni Haldun'un bu iki nokta etrafındaki sözleri, tarih ilminin yapısı ve metodolojisi ile ilgili olarak İslâm tarihçiliğinde, ibni Haldun'un kişiliğinde, son derecede önemli bir dönüşümün gerçekleştiğini haber vermektedir. Bu, o zamana kadar İslâmî-naklî ilimler arasında sayılan, bundan ötürü kendisini

18 MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 89.
19 MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 89.

bu ilimlerin, özellikle Hadîs yazıcılığı ve toplayıcılığının metodolojisine göre şekillendirmiş olan tarih yazıcılığını, bu ilimler grubundan alıp başka bir alana götürmek, onu yeni bir zemin ve ilkeler üzerine oturtmak, yeni bir metodolojiye göre şekilendirmek yönünde gerçekleşen bir dönüşümüdür. İbni Haldun'un kendi sözlerinden anladığımıza göre bu yeni alan "şer'i haberleri" değil de "olaylara dair haberler"i kendisine konu olarak almakta olan bir alan olacaktır. Yine İbni Haldun'un kendi sözlerinden, bu alanın "felsefe"nin alanı olacağı ve bu yeni metodolojinin felsefenin metodolojisi olacağı anlaşımaktadır.

Söylemek istediğimizi açıklamak üzere İbni Haldun'a gelinceye kadar ki devre içinde Müslüman tarih yazarlığının bazı özelliklerine bir göz atmak istiyoruz. Bunun içinde önce İslâm'ın kendisi ile Müslüman tarihçiliği arasındaki ilişkiler hakkında birkaç söz söylemeyi yararlı görüyoruz.

5) İslâm ve Müslüman Tarih Yazarlığı

Arapça'da bugün bizim tarih ilminden anladığımız şeyi ifade etmek üzere iki deyimin mevcut olduğu görülmektedir: "ilm al-ahbâr" ve "tarih". Bunlardan ikincisinin, ne Cahiliyye edebiyatında, ne de ilk tarih eserlerinde mevcut olmadığı, Buhârî'nin dinî otoritelerin kısa hayat hikâyeleri kolaksiyonlarına bu adı verdikten sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.[20] Her iki kelimenin kendilerinin de gösterdiği üzere tarih, İslâm'a dıştan, Yunan dünyasından gelmiş ilimler arasında değildir. Zaten Aristoteles'in tanınmış teorik, pratik ve prodüktif üçlü ilimler sınıflamasında tarihin adı herhangi bir grupta geçmemektedir.[21] Bundan ötürü İslâm dünyasında "felâsife" adı ile bilinen Fârâbî, İbni Si-

20 F. Rosenthal, *A. History of Muslim Historiography,* II. Baskı, Leiden, 1968, E.J. Brill, S. 11.

21 Aristote, *L'Ethique de Nicomaque,* Trad, franç. par J. Tricot, II. edit. Paris, 1967, J. Vrin, s. 273-314.

na gibi Müslüman filozoflarının da yaptıkları ilimler sınıflamalarında, Arisoteles'i takip ederek, tarihi bir ilimolarak saymadıklarını ve böylece anmadıklarını görüyoruz. Öte yandan İslâm dünyasına Yunancadan yapılmış çevriler arasında da Herodot, Tukidides, Ksenofon gibi İlkçağ Yunan dünyasının tanınmış tarihçilerinin eserlerine rastlanmamaktadır.

İslâm'da tarih ta başlangıçlarından itibaren her zaman bir İslâmî ilim olarak sayılagelmiştir. Nitekim Müslüman yazarlar tarafından yapılmış olan ilimler sanıflandırmalarında tarihin, hemen her zaman İslâmî ilimler grubunda zikredilmiş olduğunu görüyoruz. Meselâ Hârizmî'nin *Mafâtih al-'Ulûm*'unda tarih, "şeriat ilimleri" ve "yabancı kaynaklı ilimler" ('ulûm al-'acam) temel ikili bölmesinde "ilm al-ahbâr" adı altında birinci grupta yer almaktadır.[22] İbn al-Nadim *Fihrist*'inde onu üçüncü grupta, her ikisi de İslâmî ilim olan Arap grameri ve şiiri arasında bir yere yerleştirmektedir.[23] Gazâli'ye gelince o da *İhyâ 'Ulûm al-Dîn*'inde, tarih, "ulûm al-âşâr v'al-ahbâr" adı ile "şer'î ilimler" grubunda, Tefsir, Fıkıh, Kıraat gibi "tamamlayıcı ilimler" (al-mutammimât) arasında saymaktadır.[24]

Gerçekten de İslâm tarihçiliği ta başlangıçlarından itibaren İslâm olayının kendisi ile çok derin ve bağlayıcı bazı ilişkiler içinde bulunmuş görünmektedir. İslâm'ın, Müslüman tarihçiliğinin tarih bilincinin doğmasında ve biçimlenmesinde büyük bir rol oynadığı, ona bazı temel motivasyon ve amaçlarını verdirdiği, bir başka ilim, Hâdis ilmi aracılığı ile de onun metodolojisini geniş ölçüde belirlediği anlaşılmaktadır.

Ortaçağ İslâm düşüncesinin ve İslâm kültürünün en önemli kaynağı, bilindiği üzere, Kur'an'ın kendisi ve Peygamber'in söz-

---

22 Al-Hwârizmî, *Kitâb Mafatîh al'Ulûm*, G. Van Vloten basımı, Leiden, 1895 (Tıpkı Basım), S. 6, 97-98.

23 İbn al-Nadim, *Kitâb al-Fihrist*, G. Flügel neşri'nin tıpkı basımı, Beyrouth, 1966. Maktaba Hayyât, s. 8-159.

24 Louis Gardet - M.M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, J. Vrin, 1948, s. 117.

leridir. İmdi bu iki kaynakta insanın geçmişi olarak tarihin anlamı, değeri, amacı üzerine genel ve kısa nitelikte bazı düşünceler vardır. Bunlarda insanların kendi geçmişleri üzerine eğilmeleri, tarihte ortaya çıkmış çeşitli kavimlerin yaptıkları iyi ve daha ziyade kötü fiillerden ibret almaları, Tanrı'nın evren ve insanlık tarihi üzerindeki sürekli yönetimini görüp O'nun emirlerine uygun olarak yaşamaları v.b. fikirleri işlenmektedir. Kısaca bu düşünceler, Tanrı'nın insanlık türihi üzerine olan ilişkisi ile ilgilidir, insan hayatının bu dünya üzerindeki sonlu ve geçici karakterini vurgular, tarihten, dinî, ahlâkî, pratik dersler, ibretler alınmasını ister.[25]

İslâm, diğer semavî dinler gibi kendisi ile birlikte belli bir ölçüde işlenmiş bir tarih duygusu bilinci, hatta geniş anlamında kullanırsak bir tarih felsefe getirmiştir. Bu duygu veya bilinç, her şeyden önce insanın yer yüzünde ve zaman içerisindeki hayatını Yaratmadan Kıyamete kadar uzanan bir süreç içinde varlığını haber verdiği bir plana göre açıklayıp anlamlandırması yönünde olmuştur. Muhammed kendisini dünyanın zaman içinde başlangıcından başlıyan tarihî bir sürecin en üst noksatı olarak takdim etmekte ve bu sürecin kendisinden sonra da belli bir sona doğru gitmekte olduğunu haber vermektedir. "O halde dünyanın, önceden Tanrı tarafından tesbit edilen, dolayısı ile bakılırsa açıkça görülebilecek olan tarihî bir düzeni vardır".[26] Geçmişteki milletlerin başlanırdan geçmiş olan çeşitli olayları anlamak için Peygamber tarafından belli bir ölçüde açığa vurulmuş olan bu plana başvurmak gerekir.

O halde İslâm, genel olarak ilk defa tarihin amacını belli bir açıklığa kavuşturma, onu akılla anlaşıbilir belli bir gerçeklik kılma çabası olması bakımından kendisini kabul eden toplumlara belli bir tarih bilinci, tarih felsefesi sağlamıştır. Bunun yanın-

---

25 Mahdi, *İbn Khaldûn's Philosophy,* S. 133.

26 F. Rosenthal, İslamic Historigraphy, *İnternational Encyclopedia of the Social Sciences, 6.* Cilt, 1968, Mac Millan Company and the Free Press, s. 407.

da Kur'an'da ve Peygamber'in bazı sözlerinde mevcut, geçmiş bazı milletlerin başlarından geçen bazı tarihî olayların özel açıklaması olarak da bu tarih felsefesinin uygulama örneklerini götermiştir. Bu arada tarihten dinî, ahlâkî ibretler alınması gerektiği yönünde temel pratik amacını koyarak, ondan daha sonraki gelişiminde ısrarlı istenecek olan bazı pratik hedefleri, kullanım yerlerini belirlenmiştir.

Müslüman tarihçiliğinin temel motivasyonlarından biri kısmını da yine İslâm'ın kendisinden aldığı anlaşılmaktadır. İslâm, bütün müslüman toplumları için tarih içinde bütün toplumsal kurumlarının, hukuk sistemlerinin, ahlâk ve değerlerinin belirleyici bir temel çerçevesi olmuştur. Bundan ötürü Müslüman toplumları, daha sonraki gelişimlerinin hemen her safhasında geliştirme durumunda oldukları toplumsal, siyasî, hukukî kurumlarında en son otorite olarak İslâm'a başvurmak, onları böylece temellendirmek, mşrulaştırmak ihtiyacını duymuşlardır. Bunun için de Kur'an'ın yanında Peygamber'in hayatını, söz e fiillerini, bu hayatın içinde şekillendiği bütün olayları, Peygamber'den sonra birer otorite olarak başvurabileceklir O'nun arkadaşlarının (ashâb), onları ilk takip edenlerin (tabi'ûn) hayat, davranış ve sözlerini bilmek istemişlerdir. Bu, başlangıç kaynağının olaylarını, onların şartlarını v.b. en doğru bir biçimde bilmek zorunluluğunu doğurmuştur. İmdi bu "zamansal önce" için başvurulacak araçlardan biri tabiî olarak tarih bilgisi olacaktır. Nitekim bu sözü edilen ihtiyaç diğer bazı İslâmî ilimler (Kur'an Tefsiri, Hadîs gibi) yanında tarihin de ortaya çıkmasını sağlamış ve onun metodolojisinin şekillenmesinde büyük ölçüde etken olmuş görünmektedir.

6) Tarih ve Hadîs İlmi

İlmî Arap tarihçiliğinin, Peygamber'in hayat ve faaliyetlerinin tetkiki ile başladığı ve kaynağını da Hadîs toplayıcılığında, özel-

likle Peygamber'in gazalarına ait hadîsleri toplamada bulduğu görülmektedir.[27] Hadîslerin sıhhatini tesbit etmek için kullanılan başlıca eleştiri usulü ise, bu hadîsleri nakleden kişilerin güvenilirliklerini ve onların birbirlerini takip edişlerindeki kesintisizliği (isnâd) arayan bir eleştiri usulü olmuştur. İşte bu "isnâd" kullanmak suretiyle hadîs rivayetlerini eleştiri usulü, dolayısı ile tarihî haberlerin toplanmasında ve değerlendirilmesinde de bundan böyle başvurulan ana eleştiri aracı olmuştur. Tarih ilminin İslâm'la olan ilişkileri, kendisini en çok bu hadîs toplayıcılığının eleştirisi usülünü benimsemek yönünde, yani yönetiminde belirlemiş görünmektedir. Çünkü daha sonraları Müslüman tarih yazarlığının konusu, sorunları, hedefleri ile ilgili olarak bir çok büyük değişiklikleri gerçekleştirmiş olmasına rağmen, tarihî eleştiri yönteminin kendisi söz konusu olduğunda dikkate değer önemli bir gelişmeyi başaramamış olduğu tesbit edilmektedir. İslâm tarihçiliğinin daha sonraki gelişimlerine bir göz attığımızda, onun, ele aldığı konu ve sorunları itibariyle zamanla ufkunun hayli genişlemiş olduğunu görüyoruz. Bu cümleden olarak başhca, gerek biyografik tarih yazarlığının kendisinde meydana gelen bazı önemli değişmeleri (meselâ Peygamber'in hayatı ile ilgili araştırmaların genişletilerek O'nun Ashâb'ına ve onları takip eden ilk kuşağa (tabi'ûn) teşmil edilmesini, daha sonraları ise İslâm ve şeriatı ile herhangi bir şekilde ilgisi olan önemli kimselerin, şu veya bu mezhebe mensub fıkıhçıların, Hadîs yazarlarının, genel olarak Ulemâ'nın hayat hikâyelerinin sınıflandırılmış listelerini (tabâkat) de içine alarak en mükemmel biçimini almasını), gerekse onun biyografik tarih yazarlığından başka konulara yönelmesini (meselâ esas itibariyle siyasî olayları konu edinen "vakanüvis tarihçiliği", "hilafet tarihçiliği", slâm öncesi veya müslüman olmayan milletlerin de ta-

27 H.A.R. Gibb, Tarih, *İslâm Ansiklopedisi,* 11. Cilt, İstanbul, 1967, M.E.B. S. 784.

rihini içine alan "evrensel tarihçilik" veya "telif tarihçiliği" olmasını) zikredebiliriz.[28] Bu arada yine bu nokta ile ilgili olarak bazı tarihçilerin tarihi salt siyasî olayların tarihçiliğinden kurtarıp, ona konu olarak çeşitli milletlerin toplumsal hayatları, karakterleri, kültürlerini, farklı uygarlıkların dinî, ilmî fikirleri, kurumlarını verdirme yönündeki çok değerli çabalarından da söz edebiliriz.[29]

Ancak bütün bunlara rağmen tarih yazıcılığın yönteminde, sözünü ettiğimiz bu başlangıçtaki hadîs haberlerinin toplanması ve eleştirilmesi yntemine büyük ölçüde bağlı kalındığı anlaşılmaktadır. Buna göre tarihçi, özel tarihî olaylarla ilgili bireysel haberleri toplayan, düzenleyen, nakleden, bunu yaparken de ana araçları olarak bu haberleri kendisinden evvel nakleden kişilerin güvenilirlik derecesini "biyografi ilmi" ('ilm al-ricâl) ve "kişi eleştirisi" (al-carh v'al-ta'dîl) yardımı ile tesbit eden kişi olarak kalmıştır. O, bundan dolayı, bu habeleri naklederken, her birinin başına bu haberi kendisine kadar ulaştıran bütün otoriteler zinciri koymuş, eğer bir haber kendisine farklı otoriteler zinciri ile farklı şekillerde gelirse, onun bu değişik şekillerini ve bunların dayanağı olan otoriteleri kaydetmekte özen göstermiştir. Haberleri elde mevcut en iyi otoritelerden, en iyi "kişi eleştirişi" standartlarına uygun olarak topladığında, kendisini görevini en iyi bir biçimde yapmış olarak toplandığında, kendisini görevini en iyi bir biçimde yapmış saymıştır. Buna paralel olarak bu haberlerin içerğini araşırmayı genel olarak inceleme konusu içinde olan bir şey gibi görmemiş, dolayısı ile onların üzerinde ne kendi, ne de başkalarının herhangi bir kanısını bildirmeyi görevi saymamıştır.[30]

---

28 F. Rosenthal, *isl. Historiography,* S. 408-410; Gibb, Tarih mad. *İslâm Ansiklopedisi,* s. 785-795.

29 Bu tarihçiler arasında Birûnî'yi, Miskavayhî'yi zikredebiliriz. Bkz: Mahdi, *İbn Khaldûn's Philosophy,* s. 143-144.

30 a.g.e., s. 134.

Aslında Hadîs yazıcılığı ile olan bu ortaklığı Müslüman tarihçiliğine ta başlangıçlarından itibaren çok önemli ve olumlu bir unsuru vermiştir. Bununla, bu tarihilerin eserlerinde "haricî intikad"ın çok kuvvetli olması noktasını kastediyoruz. Naklettiği herhangi bir tarihî haberle ilgili olarak Müslüman tarihçisinin sağlam "kişi eleştiri"leri, kesintisiz "isnâd" zincirlerini kullanması sonucunda, bu haberin doğruluk derecesi genellikle yüksek olabilmiştir. Bu bakımdan Müslüman tarihçilerinin, Eskiçağ Yunan-Roma tarihçileri ile karşılaştırıldıklarında onlardan çok üstün oldukları görülmektedir.[31] Bununla birlikte üzerlerinde güvenilir bir nakilciler zincirinin kurulması imkânsız olan tarihî olay haberleri söz konusu olduğunda (meselâ İslâm-öncesi milletlerin tarihini vermek durumunda) bu yöntem, üstesinden gelemiyeceği temel bir engelle karşılaştığını görmüştür. Bunun yanında bizzat İslâm tarihi söz konusu olduğunda da bu yöntemin, İbni Haldun'un bazılarına işaret ettiği bir takım temel yanlışların tarihî haberler içine sızmasına engel olamadığı anlaşılmaktadır.

Müslüman tarihçiliğinin, Hadîs yazıcılığı ile olan bu sıkı ilişkisinden bir başka bakımdan da önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Hadîs yazıcılığının Müslüman tarihçilerinin "tarihî olayın mahiyeti" üzerindeki birgörüşlerini biçimlendirmekte oldukça önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki: Nasıl bir Hadîs bilgini için herhangi bir hadîs haberinin doğruluğu, onun bireysel olarak gerçekten söylenmiş veya yapılmış olmasından ibaretse ve çeşitli hadîs haberlerinin birbirleri ile iç ilişkileri aranmaksızın her birinin yalnız başına bireysel doğruluğunu tesbit etmek önemli ise, tarihçi de tarihe dair olan herhangi bir haberi böyle anlamaya gitmiş, o haberin işaret ettiği olayın kendisini başka bir tarihî olayın kendisinden bağımsız, özerk, birey-

31 M.H. Yınanç, On ikinci Asır Tarihçileri ve Muhammed bin Ali al-'Azîmî, İkinci Türk Tarih Kongresi tebliğleri, İstanbul, 1943, Kenan Matb. S. 679.

sel bir olay olarak almaya yönelmiştir. Bu durumda tarihçi için amaç Hadîs bilgini için olduğu gibi, konusu olan her bir tarihî haberin doğruluğunu tesis etmekten ibaret olmuştur. İmdi tarihî olayların atomcu bir görüşle ele alınması olarak adlandırabileceğimiz ve Eş'arî Kelâmının metafiziği ile iyi bir biçimde uyuşacağını düşündüğümüz bu olay, bu tarihçilerin tarihî olaylar arasında sağlıklı nedensel ilişkiler kurmayı düşünmelerini engelleyen nedenlerin en önemlilerinden biri olmuş görünmektedir. Gerçekten Otaçağ Müslüman tarihçiliğinin en zayıf noktalarından birini, tarihî olayları birbirlerine bağlamak üzere herhangi bir cinsten nedensel ilişkiler aramak ve kurmakta göstermiş olduğu başarısızlığın teşkil ettiği üzerinde görüş birliği mevcuttur. Bu konuda onların olsa olsa tarihiî olayların açıklanmasında "mukaderat-ı ilahiye" gibi tarih-dışı nedensel bir açıklama modeline bavurduklarından söz edilmektedir.[32]

İşte İbni Haldun'un, Ortaçağ Müslüman tarihçiliğinin bu sözünü ettiğimiz bazı olumsuz niteliklerine, özelikle onun Hadîs yazıcılığı ile olan bu yakın ilişkilerine karşı çıkmak istediğini, tarihle Hadîs yazıcılığı arasındaki bu bağlantıyı kesin olarak koparmak arzusunda olduğunu görüyoruz. O, yukarda kendi sözlerine dayanarak göstermek istediğimiz üzere, tarihin konusu olan olay ve haberlerle, İslâmî - Şer'î ilimlerin, bu arada Hadîs ilminin konusu olan olay ve haberler arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Dolayısı ile tarihin kendi haberlerini tahkik etme yöntemini, şer'î ilimlerin kendi haberlerini tahkik etme yöntemlerinden yine kesin olarak ayırmaktadır. İbni tahkik etme yöntemini, şer'î ilimlerin kendi haberlerini tahkik etme yöntemlerinden yine kesin olarak ayırmaktadır. İbni Haldun şöyle düşünmektedir: Tarihin konusu olan tarihî haberlerin şer'î haberlerle

32 Aynı yer. Ayrıca bkz: F. Rosenthal, *İsl. Historiography,* s. 408; C. Pellat, the Origin and Development of Historiography in Muslim Spain, *Historians of the Middle East*'de London, 1962, Oxford University Press, s. 125.3

ilgisi yoktur. Çünkü şer'î haberler, bir şeriat koyucu tarafından geritilmiş, konulmuş "pozitif" emirlerdir. İmdi bu pozitif emirleri kendilerine konu olarak alacak olan bütün pozitif (vaz'î) - naklî ilimler için haklı olarak amaç, onların içeriklerini eleştirmek olamaz. Çünkü bir şeriatı kabul eden kişinin, bu şeriatın getirmiş olduğu herhangi bir inançla veya pratikle ilgili unsurun, emir veya yasağın içeriğini araştırma konusu yapması, bu içeriğin kendisinin "doğru"mu "yanlış"mı olduğunu tartışması mümkün değildir. Onlar şeriat sahibi tarafından öylece konulmuş ve öylece kendilerine inanılması ve onlara uygun fiillerde bulunulması emredilmiş unsurlardır. O halde, onlarla ilgili herhangi bir inceleme ancak onların "biçim"lerine, yani gerçekten o aktarıldıkları biçimlerinde söylenip söylenmediklerini, emredilip emredilmediklerini araştırmaya yönelebilir. Aslında söz konusu şeriat sahibi ile çağdaş olanlar için böyle bir incelemeye de ihtiyaç yoktur. Çünkü onlar bu "şer'î haberler"i, bu emirleri bizzat şeriat sahibinden duymuş ve almışlardır. Ama daha sonra gelenlerin, uymakla mükellef tutuldukları bu emirlerin "doğru" oldukları, yani gerçekten konulmuş oldukları hakkında bir kanaat sahibi olmaya ihtiyaçları vardır. Bunun yolu ise onları rivayet ve nakledenlerin doğru, güvenilir kişiler olduklarının gösterilmesinden, kısaca "otorite" yönetiminden geçer. Bundan dolayı "şer'î haberler"i kendilerine konu edinen her türlü "vaz'î-naklî" ilim, bu arada Hadîs ilmi belli başlı "tahkik" aracı olarak bu "kişi eleştirisi" yöntemini kullanmak zorundadır ve onu kullanmakta da tamamen haklı ve meşrudur.

Tarihe gelince İbni Haldun'a göre onun konusu "şer'i haberler" veya "pozitif emirler" değildir, "belli bir çağa veya beli bir insan topluluğuna ilişkin tarihî olaylara dair haberler"dir. Tarihçinin görevi ise bu, tarihte bilfiil olup bitmiş olaylar hakkında "doğru" bilgiler vermektedir. İbni Haldun burada bu "doğruluk"tan anlaşılması lâzım gelen şeyin "vaz'î naklî ilimler"de söz konusu olduğundan tamamen farklı olarak tarihî bir haberle, onun hakkında bir haber olduğu olay arasındaki "uygunluk"

(mutabaka)tan ibaret olduğunu en büyük bir açıklıkla belirtmektedir. İmdi böle bir "doğru"yu ortaya çıkarmak için "şer'î haberlerin" tahkikinde kullanılan "kişi eleştirisi" yönteminin yeterli olamayacağı aşikârdır. Burada bu tarihî haberin "içeriği"ne girmemiz ve onu tahkik konusu yapmamız gerekir. Başka deyişle "olay eleştirileri" ile çalışmamız zorunludur. Diğeri, "kişi eleştirisi" burada bize anca yardımcı, ikinci dereceden bir rol oynayabilir ve ona ancak, bir tarihî haberin içeriğinin kendisi bakımından "meydana gelmesi mümkün" veya "imkânsız" olduğu tesbit edildikten sonra başvurulabilir.

O halde yapılması gereken, ilk önce tarihî haberlerin kendileri bakımından bir "iç imkânsızlık veya olabilirlik" taşıyıp taşımadıklarını bize tahkik etme imkânını verecek olan bir "kanun"un, "ölçüt"ün mevcut olduğunu görmektedir. Bu, "umrânın kendisi olan insanî toplumsal örgütlenme (al-içtimâ' al-başarî) üzerine düşünme (nazâr) ve ona özgü gereği ait olan, tabiatı gereği ondan çıkan hallerle, ona ârızî olarak ait olan, dolayısı ile hesaba katılmazlık edilebilen (lâ yu'tadu bihi), nihayet ona ârız olması imkansız olan şeyler arasında bir ayrım yapma" üzerine dayanacak bir "kanun" veya "ölçüt" olacaktır. Böyle bir "ölçüt" ile geçirildiğinde İbni Haldun'a göre "tarihî haberlerde şüphe kabul etmeyecek bir biçimde, ispatlayıcı bir tarzda (bi vachin burhâniyyin) doğruyu yanlıştan ayırdetmemiz" mümkün olacaktır. Bundan sonra tarihçi "umranda ortaya çıkan herhangi bir olayı işittiğinde (bu haberde) neyi kabul edeceğini, neyi reddetmesi gerektiğini bilecektir".[33] Bu "ölçüt", İbni Haldun'un ve bizim de şimdiye kadar sık sık tekrarladığımız üzere "umrân ilmi"dir.

Umrân ilminin konusu Giriş'te kısaca işaret ettiğimiz ve bir sonraki bölümde de geniş olarak ele alacağımız üzere insanın toplumsal hayatı ve bundan çıkan her türlü toplumsal birim, kurum ve olaylardır. O, bu konusuna ne şekilde yanaşacaktır? İbni Haldun'un kendi sözlerine göre, yeryüzünde meydana gelen

---

33 MB. 37-38; MR. I. 77; MU. I. 90.

her olay gibi toplumsal olayların da kendilerinden çıktıkları bazı özlerin, tarihî tabiatların varlığını ve bunların o olayları zorunlu bir tarzda belirlendiğini kabul ederek. O halde bu ilmin, insanî - toplumsal alanda ortaya çıkan her cins varlık, kurum ve olay gruplarını bir bütün olarak kabul edip onlar arasında tek yanlı veya karşılıklı ilişkiler kurmak isteyecek, başka deyişle bazı nedensel ilişkiler keşfetmeye çalışacaktır. Gerçekten de *Mukaddime* İbni Haldun'un bu, insanî-toplumsal hayatta ortaya çıkan her türlü toplumsal olaylar (siyasî, ekonomik, kültürel v.b.) arasında sıkı nedensel, hatta "fatal" ilişkiler kurma isteğinin sayısız örnekleri ile doludur. Bu niteliği ile İbni Haldun'un İslâm dünyasında nedensellik fikrinin en ateşli savunucularından biri olduğu görülmektedir. Hatta bir çok İbni Haldun araştırıcısı onun düşünce tarihine en önemli katkısını, o zamana kadar uygulanmasının düşünülmediği alana, tarihî varlık alanına, nedensellik fikrini bütün kapsamı ile uygulamasında görmektedirler.[34]

İmdi tarih ilmi **umrân** ilminin sağlayacağı bulgulara, sistematik bir şekilde derlenmiş nedensel açıklama örneklerine dayanacağına göre, tarihçinin de ele alacağı tarihî olaylar arasında nedensel ilişkiler tesis etmesi gerekeceği açıktır. Nitekim İbni Haldun'un kendisi bu konuda da açıkça tarihin gerçek bir ilim olması için, tarihçinin ele aldığı olayların nasıl ve niçinini soruşturması, onların kaynaklarına inerek nedensel açıklamalarını vermesi gerektiği hususunda ısrar etmektedir.

7) Tarih ve Felsefe

O halde İbni Haldun tarihi, "şer'î haberler"i kendilerine konu olarak alan ve "kişi eleştirisi" yöntemi ile çalışan ilimler alanın-

34 Bkz: Adolphe, Faure, Grandeur et Solitude d'Ibn Khaldoun, *Mahracan*, Rabat, 1962, s. 7; M. Rodinson, *Marxisme et le Monde Musulman*, Paris, 1972, Edit. de Seuil, S. 79; Taha Hussein, *Etude*, 44-45; N. Schmidt, *İbn Khaldûn*, s. 22-23

dan çıkarıp başka bir yere yerleştirmek istemektedir. Bu yer acaba neresidir? İbni Haldun'un kendi açık ifadelerine dayanarak bu yerin "felsefî-aklî ilimler" adı ile adlandırdığını ilimler arasında bir yer olduğu anlaşılmaktadır. İbni Haldun, tarihî felsefî bir ilim yapmak arzusunu *Mukaddime*'de üç yerde açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisinde o, hemen *Mukaddime*'nin başında, tarihin insanlar arasında çok revaçta olan, sokaktaki insandan hükümdarlara kadar herkesin peşinden koştuğu bir disiplin olduğunu söyledikten sonra bunun nedenini araştırmaya gitmektedir. Ona göre bunun nedeni tarihin hem bilgin, hem cahil kişilere hitap eden, kendisinde bu her iki grup insanın da aradıkları şeyleri bulmaları mümkün olan bir özellikte olmasıdır. "Dış görünüşü bakımından (fi zâhirihi) tarih, zarif bir şekilde sunulan atasözleri ile çeşnileştirilen, geçmişte olup bitmiş siyasî olaylar, devletler hakkındaki haberlerden fazla bir şey değildir. (Bu şekli ile o), geniş halk kitlelerini eğlendirmeye, hoşça vakit geçirtmeye yarar. İnsanlığın Yaratılış'tan beri nasıl farklı durumlardan geçtiğini, devletlerin sınırları ve güçlerinin nasıl genişlemiş, artmış olduğunu, çöküş devrelerine girinceye kadar dünyayı nasıl imâr ettiklerini bildirir". Ancak İbni Haldun'a göre tarih bundan ibaret değildir, daha doğrusu gerçek bir tarih bundan başka bir şeydir. "Derin, iç yüzü bakımından (fî bâtınihi) tarihe gelince, o, (var olan şeylerin aslını) derin araştırma (nazâr), gerçeğini anlama (tahkik), kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını verme (ta'lil), olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir ('ilm). Bundan ötürü o, kaynağını felsefede bulur (aşîl fi'l hikma) ve onun (felsefenin) ilimlerinden biri olarak sayılmayı hakkeder".[35]

Bu konuya İbni Haldun, iyi bir tarihçinin sahip olması gereken niteliklerden bahsederken yeniden dönmekte ve böyle bir tarihinin çeşitli kaynaklara (maâhız), her cinsten bilgiye sahip olması yanında sağlam bir düşünce yapısı (husn-ı nazâr) olması

35 MB. 4; MR. I. 6; MU. I. 5.

gerektiğini söyleyerek şöyle devam etmektedir: "Eğer o (tarihçi) tarihî haberlerde sadece nakle (mucarrad al-nakl) dayanır, onlar üzerinde âdetlerin (incelenmesinden çıkan) ilkeler, siyaset kuralları, umrânın tabiatı ve insanî toplumsal hayatın bilgisi üzere hüküm vermez, bunların geçmişteki durumlarını şimdiki durumları ile karşılaştırmazsa ayağı kaymaktan, yanlışlara düşmekten korunamaz. Tarihçilerin, Tefsir ehlinin, nakil erbabının çoğu, sadece nakle dayandıkları, onları altlarında bulunan temelleri (usûliha) ile karşı karşıya getirmeyip, benzerleri ile karşılaştırmayıp, felsefe ölçütü (mi'yâr al-hikma) yardımı, (yani) var olan şeylerin tabiatlarının bilgisi, derin düşünme ile hüküm verme veya tarihî sezgi ile incelemeye (sabr) tâbi tutmadıkları için, naklettiği hikâyelerde ve olaylarda yanlışlara düşmüşlerdir.[36]

Son olarak bir üçüncü yerde, *İber*'in "önsöz"ü diye adlandırdığımız kısımda, İbni Haldun eserinin planını verdikten sonra şöyle demektedir: "Böylece bu eserimiz Yaratılış'tan beri bütün milletlerin tarihini içine almakta ve anlaşılması güç nice hikmetleri anlaşma düzeyine indirmektedir. O, (İber) çeşitli devletlerde ortaya çıkan olayların nedenlerini vermekte, dolayısı ile içinde tarihî ve felsefeyi bulunduran bir mecmua olmaktadır (ashaba li'l hikma sivanan va li'l târih ciraban)".[37]

Bu sözlerinden anlaşılacağı üzere tarihin nasıl bir ilim olması gerektiği konusunda İbni Haldun son derece açıktır: Tarih, geçmiş zamanlarda olup bitmiş olaylar hakkındaki haberleri toplamaktan ve nakletmekten ibaret olamaz. Böyle bir anlayış "zahirî" bir tarihçiliğin hesabına geçirilmek durumundadır. Gerçek, "bâtınî" tarihçilik, tarihte gerçekleşmiş olayların kaynaklarına inmek, onların nasıl ve niçin meydana çıktıklarını soruşturmak, nedensel açıklamalarını vermek zorundadır. İbni Haldun kendi zamanında mevcut ilimleri incelediği zaman, konularına

---

36 MB. 9-10; MR. I. 15-16; MU. I. 18-19.
37 MB. 7; MR. I. 12; MU. I. 13.

bu şekilde yanaşmaya çalışan, bu amaçlar peşinde koşan ilimler olarak "felsefî ilimler"i veya felsefeyi görmektedir. O halde gerçek anlamında tarih, bu özellik ve amaçları ile felsefî bir ilim olarak sayılmayı hakketmektedir.

Buradan ayrıca İbni Haldun'un felsefeden ne anladığı, onun hakkında ne kadar olumlu bir görüşü olduğu ortaya çıkmaktadır. Tarih vesilesi ile felsefe hakkında kullandığı bu ibarelerden onun felsefeyi, var olan şeylerin tabiatlarının bilgisine erişme, varlıkta meydana gelen olayların nasıl ve niçinini sorma, onların nedensel açıklamalarını verme çabası olarak tanımladığı görülmektedir.

8) Tarih ve Umrân İlmi

Buraya kadar söylediklerimiden İbni Haldun'a göre insanî-tarihî varlık alanını kendisine konu olarak alacak olan iki ilmin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri tarih, diğeri **umrân** ilmidir. Tarih, İbni Haldun'un yarattığı bir ilim değildir. O, eskiden beri mevcuttur. Ancak onun yapısında onu gerçek bir ilim kılmak üzere bazı değişikliklerin yapılması gerekmektedir. İkinciye gelince, İbni Haldun böyle bir ilminkendi zamanına kadar mevcut olmadığı, onu yaratma şerefinin kendisine ait olduğunu düşünmektedir.

Tarih ilminin konusu nedir? Geçmişte belli bir çağ veya belli bir insan topluluğunda ortaya çıkan tarihî olaylardır. İbni Haldun'un buna bir itirazı yoktur. Bununla birlikte bu olaylardan, genellikle anlaşıldığı gibi yalnız başına saf siyasî olayları veya önemli kişilerin (peygamberlerin, hükümdarların v.b.) hayatlarını almayı yetersiz bulmaktadır. O bu olayların içine her türlü toplumsal, yani aynı zamanda ekonomik, dinî, ilmî, kültürel v.b. olayların da eklenmesi gerektiğni düşünmektedir. Çünkü yalnız başına siyasî olaylara ilgisini yoğunlaştıran bir tarihçinin, tarihî olayları açıklamakta yetersiz kalacağına inanmaktadır. Nitekim tarihin konusu ile ilgili olarak İbni Haldun şunları söyle-

mektedir: "Tarihin hakikatinin, âlemin **umranı** olan insanî toplumsal örgütlenme ve bu **umrânın** tabiatından doğan vahşilik (tavahhuş), ehlilik (taannus), çeşitli asabiyeler, insanların bazılarının diğerleri üzerine çeşitli egemenlik biçimleri (tagallubât), bu egemenlik olayından çıkan mülk, hânedanlar, bunların içinde mevcut çeşitli dereceler, insanı hayatını kazanmak ve sürdürmek için gerçekleştirdiği çeşitli kazanç (kasb) ve geçinme (ma'aş) yolları, ilimler, san'atlar gibi olay grupları ve **umrânda** meydana gelen benzeri haller üzerine bir haber olduğu bilinmelidir."[38]

Öte yandan yine bildiğimez göre İbni Haldun, tarihçinin görevinin bu tarihî olayları sadece nakletmesi ile biteceğine inanmamaktadır. Tarihçinin aynı zamanda ele aldığı olaylar arasındaki ilişkileri göstermesi, onların neden ve nasıl meydana geldiklerini, birbirlerinden nasıl çıktıklarını sergilemesi gerekir. Çünkü gerçek tarih, "var olan şeylerin aslını derin araştırma, gerçeğini anlama, kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını verme, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir".

Umrân ilmine gelelim: Ele aldığı konu ve sorunları itibariyle onun tarihle büyük bir benzerliği, hatta özdeşliği olduğu görülmektedir. Çünkü onun da konusu "**umrân** ve ona özü gereği arız olan mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, san'atlar, ilimler ve bunların nedenleri"dir.[39] Öte yandan onun da bu konu ve sorunlara yanaşımı tarihçininkinden farklı değil gibi görünmektedir. Çünkü o da "**umrânın** kendisi olan insanî toplumsal örgütlenme üzerine derin bir araştırma (nazâr), ona özü gereği ait olan, ondan tabiatı gereği çıkan hallerin bilgisi" olmak iddiasındadır.[40] O da ele aldığı bu olay gruplarının neden ve nasıllarını açıklamak, aralarında birbirlerinden nasıl çıktıkları veya birbirlerini

38 MB. 35; MR. I. 71; MU. I. 82.
39 MB. 6; MR. I. 11; MU. I. 12.
40 MB. 37; MR. I. 11; MU. I. 12.

nasıl doğurdukları anlamında nedensel ilişkiler kurmak istemektedir.

O halde bu iki ilim bir ve aynı ilim midir? Değilse, onları birbirlerinden ayıran özellikleri nelerdir? Aralarında dikkat çekici bir konu ve yanaşım benzerliği olmasına rağmen, İbni Haldun'un onların bir aynı ilim olmadığını düşündüğünü görüyoruz. Çünkü o açıkça onların ayrı birer ilim olduğunu, tarihin **umrân** ilmine ihtiyaç gösterdiğini, fakat ondan farklı olduğunu, kendisinin yeni bir ilim yarattığını, fakat bunun dar anlamda tarih olmadığını bilmektedir ve söylemektedir. Bununla birlikte bu ikisi arasındaki farklılıkların neden ibaret olduğunu özel bir inceleme konusu yapmamaktadır. O, sanki **umrân** ilmi hakkındaki açıklamalarının ve bu açıklamalara uygun olarak *İber*'in birinci kitabında, yani *Mukaddime*'de verdiği uygulama örneklerinin, *İber*'in ikinci ve üçüncü kitaplarındaki asıl tarihi ile ilgili unsurlarla karşılaştırılmasının, bu ikisi arasındaki ilişkilerin neden ibaret olduğu veya nasıl olması gerektiği hakkında yeterli bir bilgi vereceğini düşünür gibidir. Gerçekten de onun gerek tarih, gerekse **umrân** ilmi hakkında *Mukaddime*'nin üç girişindeki açılamalarını, bu kitaplardaki uygulama örnekleri ile birlikte göz önünde tutarsak, bu iki ilim arasındaki ilişkileri, özet olarak, şöyle tasarladığını söyleyebiliriz:

Yukarda bir kaç defa işaret ettiğimiz üzere İbni Haldun'a göre tarihin konusu, belli bir çağa veya belli bir insan topluluğuna ilişkin tarihî olaylar ve bunların haberleridir. Yine yukarda temas ettiğimiz üzere, bu olaylar çeşitli alanlardan olacaklardır. Bunlar bir ailenin (meselâ Muaviye ailesinin) iktidarı ele geçirmesi cinsinden siyasî, bir peygamberin ortaya çıkması, belli bir şeriatı yaymak istemesi, bunu yaparken karşılaştığı olaylar cinsinden dinî (meselâ Musa peygamberin hayatı etrafında dönen olaylar), Bağdat veya Samarra şehirlerinin kurulması gibi şehirsel, Milâttan sonra IX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına Yunanca'dan yapılan çevrilerle yeni bir düşünce hareketinin ortaya çıkması, bazı yeni ilim dallarının işlenmeye başlanması an-

lanında kültürel, Muvahhidler zamanında Batı Afrika'da devlet vergilerinin ve gelirlerinin artmış olması cinsinden malî - ekonomik ve benzeri olaylar olacaktır.

İmdi İbni Haldun bir tarihçinin her şeyden önce görevinin, tarihte ortaya çıkmış olan bütün bu olayları, ortaya çıkmış oldukları tarzda, yani tarihî, somut, bireysel gerçeklik ve şartlarında ele almak ve hikâye etmek olacağını düşünmektedir. Çünkü bildiğimiz üzere o tarihî bir haberle, bu haberin hakkında bir haber olduğu olay arasındaki uygunluğu ortaya koymanın tarihçinin ana görevi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte o bu olayların fiilen olmuş oldukları biçimde, öylece hikâye edilmeleri ile gerçek anlamında anlaşılabileceklerine inanır görünmemekedir. Çünkü ona göre yukarda belirttiğimiz gibi, varlıkta meydana gelen her şeyde olduğu gibi tarihî olaylar arasında da bazı ilişkiler mevcuttur. Onlardan bazıları diğerlerinden önce gelmekte, onlardan çıkmakta, kendilerini de bazı başkaları takip etmektedir. O halde İbni Haldun'a göre tarihçinin görevi, sadece tarihî olayların zaman ve mekân referanslarını vermesi ve onlarla birlikte mevcut olmuş olan başka olayları hikâye etmesiyle bitmiş olamaz. Aynı zamanda o bu olaylar arasında gerçekte de mevcut olmuş olan bazı nedensel ilişkileri kurmak zorundadır. Çünkü ancak bu takdirde bu olaylar açıklanabilir ve anlaşılır kılınabilir ve ancak bu takdirde tarih gerçek bir ilim olabilir.

Ama tarihçinin, olayları arasında bu tip nedensel ilişkileri kurabilmesi için elinde önceden onları içinde bulunduran bir nevi deposu olması gerekir. Öle ki o herhangi bir tarihî olayı açıklamak istediğinde bu depoya girmeli ve içinden bu olayla ilgili, ona uygun bir nedensel açıklama örneği alabilmelidir. İşte böyle bir örneğe veya modele elindeki olayı vurarak onu açıkladığında tarihçinin görevi tamamlanmış olacaktır.

Peki bu nedensel açıklama örnekleri veya modelleri nasıl oluşturulacaklardır? İbni Haldun'a göre onların yeni tarihî olayların endilerinden kalkılarak oluşturulacakları anlaşılmaktadır.

Ancak bu modelleri oluşturmaya kalkışan kişi, yani **umrân** ilmi bilgini, tarihî olaylara, tarihçinin baktığı açıdan farklı bir açıdan bakacaktır veya bakmak zorundadır. O tarihî olayları, tarihçi gibi somut, bireysel özelliklerinde değil, gösterdikleri bazı benzerliklerde yakalamaya çalışacak, onları, farklı zaman ve yerlede, farklı insan gruplarında ortaya çıkmalarından ötürü birbirlerinden ayıran bireyselleştirici niteliklerinde değil, bütün bunlarla birilkte gösterdikleri bazı "tekrar"larında, "sabite"lerinde kavramak isteycektir. Tarihî olayları bu biçimde ele aldığında, onlarda bazı süreklilikler, devamlılıklar görecek, belli olay grupları arasında zamansal, tarihî birlikte oluşlarını aşan bazı içkin, yapısal ilişkiler bulacaktır. Zaman, mekân ve benzeri bakımlardan farklılıkları bir yana, bazı olayların başka bazı olayladan adeta zaman-dışı bir biçimde, zorunlu, zaman-dışı gibi görünen ilişkileri bazı modellerde tesbit etmek imkânını verecektir. Bu modellerin bütünü **umrân** ilmini oluşturacaktır.

Söylemek istediğimiz basit bir örnekle açıklayalım; İbni Haldun'a göre **umrân** ilminin ana sorunlarından birini, "egemenlik" sorunu ele alalım: İmdi ona göre tarihte her zaman ve her yerde, her toplumda bir egemenlik olayına rastlanır. Herhangi bir toplumsal örgütlenmenin, içinde belli bir egemenlik olayı ortaya çıkmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Tarihçi bu egemenlik olayını, tarihte gerçekleşmiş olduğu herhangi bir özel, bireysel, somut, bilfiil var olmuş olan bir biçimde, meselâ Emevî veya Abbasî hanedanlığında, daha doğrusu Muaviye'nin veya Me'mun'un hükümdarlığında ele alacak ve onu bu biçimdeki bütün özel şartlarında hikâye edecektir. Buna karşılık **umrân** ilmi, herhangi bir tarihî egemenlik olayını değil, egemenlik olayının kendisini ele almaya çalışacaktır. Bunun için, örnek olarak verdiğimiz Muaviye'nin ve Me'mun'un egemenliklerinde benzer olan, tekrarlanır görünen bazı nitelikleri üzerinde duracaktır. Gerçekten de İbni Haldun, her egemenlik olayında birlikte bulunan bazı şartların ve onlar arasında bazı değişmeyen ilişkilerin varlığına inanmaktadır. Meselâ ona göre her egemenli-

ğin zorunlu şartı, ilerde göreceğimiz üzere, asabiyedir. Herhangi bir insan topluluğunda en kuvvetli asabiyeyi elinde tutan bir aile veya grup, geri kalanlara göre sivrilerek bu topluluğun egemenliğini eline geçirir. Yine ona göre her egemenlik olayının önceden kestirilebilir belli bir açılım, gelişim modeli mevcuttur. Meselâ egemenlik, en mükemmel formunda tek kişinin egemenliğini, yani monarşiyi doğurur. Bir egemenlik olayının başlarında, asabiyeyi elinde tutan ailenin veya kabilenin toplumun geri kalan gruplarına ortak bir egemenliği söz konusu olduğu halde, bir yerden sonra bu ailenin, kabilenin reisinin sivrildiği, grubunun geri kalan ve kendisini iktidara getiren diğer üyelerini tasfiyeye başladığı, böylece mutlak monarşiye yöneldiği görülür. Yine İbni Haldun'a göre her egemenlik olayı ile **umrân**da ortaya çıkan diğer bazı olay grupları arasında da bazı değişmez, zorunlu ilişkiler vardır: Meselâ egemenliğin, mutlak monarşiye dönüştüğü an, "şehir **umrânı**"nın (al-**Umrân** al-hazarî) en yüksek noktasına erişmesi ile bir düşer. Egemenliğin çözülmeye başlaması ile birlikte de **umrân** çözülmeye başlar.[41]

İbni Haldun'a göre bu egemenlik olayı için söz konusu olan durum ve özellikler, tarihte ve toplumda ortaya çıkan diğer cinsten (ekonomik, dinî, ilmî v.b.) olay grupları için de söz konusudur. Onların da birbirleriyle belli ilişkileri, önceden izlenebilir gelişim çizgileri vardır. İşte bütün bunlar, **umrân** olaylarının bazı modellerini oluşturmamızı mümkün kılmaktadır. Tarihte ortaya çıkan bütün bireysel, somut olaylar bu modellere göre cereyan edeceğinden tarihçi, o olaylar arasında ilişkiler kurup onları açıklamak için bu modellerden yararlanacaktır.

O halde tarih ile **umrân** ilmi arasında şöyle bir ilişkinin olduğundan söz edebiliriz: Tarih, berikine bu sözünü ettiğimiz modeleri oluşturabilmesi için gerekli "olaylar malzemesi"ni verecektir. Yani zaman bakımından tarihçinin çalışması **umrân** ilmi

---

41 Aşağıda, II. Bölümde bu konuyu geniş olarak ele alacağız. Bkz: 109-110, 129-132.

bilgininkinden önce gelecektir. Buna karşılık **umrân** bilgini de tarihçiye, bu malzemeyi ilmî bir biçimde değerlendirebilmesi için gerekli modelleri, nedensel açıklamaları verecektir. Bu bakımdan da o, tarihten önce gelecektir.

İbni Haldun'un amacı, haklı olarak bazı araştırıcılar tarafından da işaret edilmiş olduğu üzere, tarihin özünü değiştirmek, onu bugünkü anlamda bir tarih felsefesine eya sosyolojiye dönüştürmek değildir. Onun için tarih, T. Husayn'in güzel bir biçimde belirttiği gibi "her zaman, her devre veya bir halka ait olayların hikâyesidir ve öyle kalacaktır". Ancak bu hikâyenin akıllıca bir şekilde yazılabilmesi için, İbni Haldun, olayların basit bilgisinin yeterli olamayacağına, başka bir "ilkeler ve çerçeveler ilmi"nin gerekli olduğuna inanmaktadır. Bu ilim, **umrân** ilmi, adına bugünkü anlamda ister tarih felsefesi, ister sosyoloji, ne diyelim odur, ama tarih değildir. Zaten o kendisini tarihin değil, bu ilmin yaratıcısı olarak görmektedir.[42]

İbni Haldun'un tarih ile **umrân** ilmi arasındaki ilişkileri bu şekilde tasarlayış tarzı, çok modern görünmektedir. Çünkü bugün de "kültür ilimleri" alanında "tarihî" disiplinler"le "sistematik disiplinler"i birbirinden ayırmak için benzer ölçütler kullanılmaktadır. Bugün tarihî ilimlerle, sosyal ilimler arasında yapılan ayrımda (meselâ ekonomi tarihi, hukuk tarihi, san'at tarihi ile ekonomi, hukuk, sosyoloji arasında) birincilerin bireyselleştirici, ikincilerin genelleştirici bir yöntem uygulamakta olduklan noktası esas alınmaktadır. Birincilerin tarihî-toplumsal olayları somut görünüşlerinde, zaman ve mekâna bağlı özelliklerinde ele aldığı, ikincilerin ise tarihî-kültürel hayatta tekerrür eden tip ve düzenleri, ister bünye, ister gelişim tayin eden nedensel bağlarında tesbit etmeye çalıştığı söylenmektedir.[43]

---

42 MB. 6, 7, 38-41; MR. I. 11, 14, 77, 83; MU. I. 11, 14, 90, 96.
43 Hans, Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, Çev. Nermin Abadan, II. Baskı, ankara, 1963, Sevinç Matb. s. 41-48.

9) Umrân İlmi ve Hitabet

İster vaz'î, ister felsefî herhangi bir ilim dalının gerçekten bağımbız bir ilim olması için, kendisine has bir konusu ve sorunları olması gerekir. Bu görüşten hareket eden İbni Haldun'a göre, **umrân** ilmi böyle bağımsız bir ilimdir. Çünkü onun kendisine has bir konusu (insanî **umrân** ve insanî toplumsal örgütlenme) ve sorunları (bunlara özü gereği ârız olan haller) vardır.[44]

İbni Haldun **umrân** ilminin konusunu, sorunlarını böylece belirttikten, yapısını ve özelliklerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onun gerçekten kendi yarattığı, yeni bir ilim olduğunu göstermek üzere, karıştırılması mümkün olan mevcut bazı diğer disiplinlerle bir karşılaştırmasını yapmaya çalışır. Bu karşılaştırması sonunda varacağı sonuç, bu ilmin gerçekten yeni, gerçekten orijinal bir ilim olduğu ve onun yaratım şerefinin kendisine ait olduğudur. **Umrân** ilmi ile karıştırılması mümkün çağdaş disiplinlerden biri olarak İbni Haldun, mantık disiplinlerinden biri olarak nitelediği Hitabet'i görmektedir. İmdi Hitabet'in konusu İbni Haldun'a göre "halkı, herhangi bir görüşü kabul etmeye veya ondan uzaklaştırmaya yarayan ikna edici sözlerdir".[45] Böyle bir disiplinle **umrân** ilmi arasıda çok büyük bir farklılığın olduğu açıktır; çünkü bu tanımdan Hitabet'in kendisine has bir konusunun olmadığı anlaşıldığı gibi (..herhangi bir görüşü...) amacının da "ikna edici sözlerden" başka bir şey olmadığı görülmektedir. Oysa **umrân** ilminin kendisine has belli bir konusu vardır, amacı da bu konu hakkında zorunlu "doğru" bilgilere erişmekdir.

10) Umrân İlmi ve Usûl al-Fıkh

İbni Haldun'un bu araştırmasında ikinci olarak ele aldığı bir diğer disiplin, naklî ilimlerden biri olarak saydığı Fıkh'ın Kaynak-

---

44 MB. 38; MR. I. 78; MU. I. 91.
45 MB. 39; MR. I. 79-80; MU. I. 93.

ları'dır. Bu ilmin neden ötürü umrân ilmi ile karıştırılabileceği konusunda İbni Haldun daha açıktır: Ona göre bu disiplinde çalışan bilginler bazı sorunlarında, meselâ dillerin zorunluluğunu ispat etmek, şer'î hükümleri onlarla elde edilmek istenen amaçlarla açıklamak isterlerken, zaman zaman umrân ilminin alanına giren bazı konuları ele alır görünmektedirler. Birinci ile ilgili olarak onlar şöyle bir akıl yürütme getirmektedirler: İnsanların birbirleriyle yardımlaşmaları ve toplum halinde yaşamaları zorunluluğu, onları arzularını ifade etmeleri için kullanışlı bir araç bulmaya zorlamıştır. Bu, dildir. İkinci ile ilgili açıklamaları da şudur: Şeriat zinayı, adam öldürmeyi, zulmü yasaklamıştır; çünkü bunların her üçü de insan nev'inin devamını, toplumsal hayatı tehlikeye atan şeylerdir.[46]

İmdi bu iki soruna temas etmelerinde görüldüğü gibi bu bilginler, zaman zaman insan toplumunu, umrânı konu alan bazı düşünceler ileri sürmektedir. Acaba bundan bu ilimle, umrân ilmi arasında bir özdeşlik olduğu sonucuna geçebilir miyiz? İbni Haldun böyle düşünmemektedir; çünkü o, bu birincinin umrânla, toplumsal hayatla ilgisinin dolaylı ve ârızî (bi'l'araz) bir ilgi olduğunu düşünmektedir. Birincinin amacı ikinci örnekle açıkça görüldüğü gibi şeriat hükümlerini, şeriat sahibinin onları koymakla amaçladığı düşünülen hedeflerle açıklamaktır. Bundan ötürü onun asıl sorunu umrân değildir. Oysa umrân ilminin doğrudan doğruya konusu umrân ve amacı, onun bilgisidir. Öte yandan Fıkh'ın Kaynakları naklî-vaz'i bir ilmin olarak, felsefî-aklî bir ilim olmak durumunda olan umrân ilminden konusuna yanaşımı bakımından da farklı olacaktır.[47]

11) Umrân İlmi ve Siyaset

İbni Haldun'a göre umrân ilmi filozofların "Siyaset"inden ('ilm al siyâsa al-madaniyya) de farklı bir şeydir. O, bu deyimle ken-

46 MB. 39; MR. I. 79-80; MU. I. 93.
47 MB. 38-39; MR. I. 79; MU. I. 93.

disinden önce gelen diğer Müslüman filozofları gibi "Ahlâk" ve "Ekonomiler"i içine alan Aristotoles'in ilimler sınıflamasındaki "Pratik İlimleri" ve bundan kalkarak Fârâbî-İbni Sina'cı Siyaset geleneğini anlamaktadır. **Umrân** ilmi, bu "Siyaset ilmi"nden farklıdır; çünkü bu ikinci "halkın çoğunluğunun insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacı ile Ahlâk ve Hikmet gerekirliklerine uygun olarak ev ve şehrin idare edilmesi (tadbir al-manzîl va'l-madina) lâzım geldiğini" konu olan bir ilimdir.[48]

Bu tanımdan da **umrân** ilminin "Siyaset"ten ne kadar farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü görüldüğü üzere bu ikinci belli bir pratik amacı gerçekleştirmek üzere ev ve şehrin, toplumun "nasıl idare edilmesi gerektiği"ni araştırmaktadır. Oysa **umrân** ilminin böyle bir pratik amacı olmadığı gibi, toplumun nasıl idare edilmesi gerektiği sorunu ile de ilgilenmez. Onun amacı, **umrânın** ve onda ortaya çıkan olayların doğru, ispatlayıcı bilgisini vermektir. İbni Haldun'a göre belki de tek meyvesi (samara) bu, sadece tarihî haberlerin tahkik edilmesi için teorik bir bilgiler bütünü, teorik bir ölçüt olmasıdan ötürü eskiler bu ilimle uğraşmamışlar, onu gerçeleştirmeyi düşünmemişlerdir.[49] Kısaca ona göre **umrân** ilmi saf teorik bir ilmidir; oysa bu "medenî siyaset" daha ziyade pratik bir san'attır.

12) Umrân İlmi ve Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı

İbni Haldun Mukaddime'de, asıl **umrân** ilminin konularını teşkil eden özel sorunlarını incelemeye başlamadan önce son olarak onunla, karıştırılması mümkün olan "Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı" adı ile adlandırabileceğimiz bir geleneğin karşılaştırılmasını yapmaktadır. Bu gelenekle kastettiğimiz, İslâm'da, gerek Doğu (Hint-İran), gerek Batı (Yunan-Roma) kaynaklı, bilgi

48 MB. 38; MR. I. 78; MU. I. 91.
49 MB. 38; MR. 79; MU. I. 92.

kişilere atfedilen ve hükümdar ve yöneticilere, yönetme görevlerini yapmalarında yararlı öğüt, tavsiyeler içeren, retorik bir üslupla yazılmış veciz sözler etrafında şekillenen Doğu Siyaset Edebiyatı'dır. İbni Haldun'un bu gelenek içinde düşündüğü kişiler Mobezân, Buzurcimihr, Anuşirvan gibi İranlı bilgi kişi ve hükümdarlar, İbn al-Mukaffâ, Abu Bakr al-Turtuşî gibi bu bilgelerden hikâye nakledenler ve bunlar üzerinde kendileri de duranlar, Aristoteles'e atfedilen "Sırr al-Asrâr" gibi eserlerdir. İbni Haldun'a göre bu bilge kişilerle ilgili olarak nakledilen sözlerde veya bu seerlerde, zaman zaman **umrân** ilminin ele alacağı konulara benzer konuların ele alındığına rastlanmaktadır. Bununla birlikte buralarda bu konular dağınık, başka bazı konularla karışık bir biçimde, gerekli delillerinden yoksun olarak, tüketici olmayan bir tarzda işlenmektedirler. Sonra buralarda ileri sürülen görüşler *ilmî tesbitler sonucu olmaktan* ziyade ilhama dayanan nasihatler olmaktan ileri gitmemektedirler. Ayrıca bu konular *ilmî bir yöntemle* değil, *retorik bir üslupla işlenmektedirler.* Bundan ötürü bu gelenekte de **umrân** ilminin gerçek bir öncüsünün bulmak mümkün değildir.[50]

50 MB. 39-41; MR. I. 80-83; MU. I. 93-96.

BÖLÜM II

İBNİ HALDUN VE UMRÂN İLMİ

1) Umrân, Tanımı, Alanı, Sorunları

Umrân nedir? Bu kelime, '-m-r üçlü fiilinden gelen bir mastardır. Sözlüklere bakıldığında onun belli başlı şu anlamlara geldiği görülmektedir: (Bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar, hayvanlarla meskûn olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak. Bundan başka bu kelime bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek anlamlarını da vermektedir.[1]

İbni Haldun'dan önce bu kelimenin, genel olarak Arap literatüründe, özel olarak Arap coğrafyacılarının eserlerinde bu değişik anlamlarında sık sık kullanıldığına raslanmaktadır. İbni Haldun'un kendisi de *Mukaddime*'de, yeryüzünün çeşitli bölgelerinin temelde coğrafi niteliklerinde incelenmesine ayırdığı bölümde bu kelimeyi, bu anlamlarında ve çeşitli biçimlerinde (fiil, mastar, sıfat olarak) kullanmaktadır: Buralarda esas olarak bu kelime, canlıların (bitki, hayvan ve insanların) ortaya çıkması ve hayatlarını sürdürebilmeleri için uygun iklim şartlarına, coğrafî özelliklere sahip olmayan çöller v.b. gibi yerlere karşıt ola-

1 . W.B. Belot, *Al-Fara'id 'al-Duriyya (Vocabulaire Arabe-Français),* 14. Baskı, Beyrouth, 1929, İmpr. Cath. s. 523-524.

rak, bu şartlar ve özellikleri içinde barındıran yerleri ve bu yerlerde beliren türlü faaliyetleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu durumda "ma'mûr" veya "ma'mura" yerler, bölgeler, üzerinde yaşanabilen, oturulan, kalabalık, gelişkin bölgeler olmaktadır.[2]

Kelimenin bu kök anlamları, kendisinden nisbeten daha soyut bazı anlamların çıkarılmasını da mümkün kılmaktadır. Bu durumlarda bu kelime insanlarla iyice meskûn bir yeri, iyi korunan, iyi bir biçimde devam ettirilen bir ev düzenini, iyi işlenen bir toprağı, en genel olarak çeşitli insanî faaliyetler bakımından bir ilerlemeyi, geliştirmeyi, bayındır kılmayı ifade etmektedir.

İbni Haldun yaratıcısı olduğunu düşündüğü yeni **umrân** ilmine konu olarak **umrânı** verdirdiğinde, kelime yeni bir değişim geçirerek çok daha özel, çok daha teknik bir anlam almaktadır: Yukarda işaret ettiğimiz anlamlarını da korumakla birlikte burada o, birinci olarak, özü itibariyle "insanî" olan bir olayı ifade etmekle sınırlandırılmaktadır. İkinci olarak da bu olayın temeline insanın "toplumsal hayatı ve örgütlenmesi" konmaktadır; Yani sözü edilen **umrânın**, insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yürüdüğü fikri temele alınmaktadır. Böylece o, insanın toplum halinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, kurumları içine almaktadır.

Bunlar, yani umrân ilminin ele alacağı belli başlı toplumsal şeyler, konu ve sorunlar nelerdir? İbni Haldun, *Mukaddime*'nin başlarında, çeşitli yerlerde bunları teker teker saymakta özel bir itina gösterir. Bu saymalarında da hemen hemen aynı sırayla, aynı sorun gruplarını zikreder. Meselâ birinci bölümde de naklettiğimiz üzere, bunlardan birine göre bu ilmin ele alacağı belli başlı sorunlar "**mülk**, devlet (sultân), kazanç (kasb), geçim yol-

2 MB. 44, 45, 49 v.b. MR. I. 94, 96, 101, 103, 110 v.b. MU. I. 118, 121, 125, 128 v.b.

ları (ma'âş), san'atlar, ilimler ve bunların nedenleri"dir.[3] Bir başka yerde İbni Haldun, bu sorunlar arasına "kır ve şehir hayatı"nı (al-badv va-al hazar) da sokar: "Birinci kitabın (*Mukaddime*) ele alacağı konular, **umrânın** tabiatı ve ona arız olan kır ve şehir hayatı, egemenlik (al-tagallub), kazanç, geçim yolları, san'atlar, ilimler ve benzerleri ve bunların nedenleri(dir)".[4] Bir üçüncü yerde bu konu veya sorunların daha ayrıntılı bir biçimde sıralandıklarını görürüz: "Bu kitapta (*Mukaddime*'de), ben insan toplulukları ve devletlerin kaynakları, ilk milletlerin hayatları, geçmiş devirlerde ve dinî gruplar (milâl) içinde ortaya çıkan değişmelerin nedenleri, devletler ve dinî gruplar, şehirler ve köyler, güç kazanmalar ve zayıflamalar ('izza va zilla), çokluklar ve azlıklar (kasra ve kılla), ilimler ve san'atlar, kazançlar ve kayıplar (kasb ve idâ'a), zamanla meydana gelen değişmeler, kır ve şehir hayatı, şimdiki ve geçmiş olaylar gibi **umrâna** ârız olan hiç bir şeyde, söylenmesi gereken şeyleri söylemekte bir ihmalim olmamasına çalıştım".[5] Nihayet yine birinci bölümde zikrettiğimiz üzere, tarih ilmi vesilesi ile **umrândan** bahsederken de onun içinde "...**umrânın** tabiatından doğan vahşilik, ehlilik, çeşitli **asabiyeler**, insanların bazılarının diğerleri üzerine çeşitli egemenlik biçimleri, bu egemenlik olayından çıkan **mülk**, hanedanlar, bunların içinde mevcut çeşitli dereceler, insanın hayatını kazanmak ve sürdürmek için gerçekleştirdiği çeşitli **kazanç** ve geçinme yolları, ilimler, san'atlar gibi olay grupları ve **umrânda** meydana gelen benzeri haller"i saymaktadır.[6]

İmdi bütün bu açıklamaları ve saymaları birlikte gözönüne alır, bunlarda sayılan konuları dikkatle incelersek, bu ilmin bugün sosyolojinin ve bütün sosyal ilimlerin ele almak iddiasında oldukları insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olayları, kurumları ele alacağı anlaşılmaktadır. Böylece İbni

3 MB. 6; MR. L. ıı, MU. I. 12.
4 MB. 35; MR. I. 69; MU. I. 82.
6 MB. 35; MR. I. 71; MU. I. 82.

Haldun'a göre bu ilim, insanların içinde yaşadıkları en basit, küçük, ilkel toplumsal birimlerden en karmaşık, büyük, gelişmiş toplumsal birimlere kadar her çeşit toplumsal birimi (aile, kabile, köy, büyük şehirler) inceleme konusu yapacaktır. Bunun yanında insanların toplumsal evrimlerinde içinden geçtikleri ve birbirlerinden belli bazı karakteristiklerle ayrılan farklı aşamalar (kır hayatı şehir hayatı) ve bu aşamalarda bulundukları farklı ve çeşitli faaliyetler, edindikleri alışkanlıklar (ekonomik faaliyetler, san'atlar, ilimler), gerçekleştirdikleri kurumlar (devletler, dinî örgütlenmeler) da bu ilmin konusunu teşkil edeceklerdir. Bu arada bu ilim, farklı toplumsal hayat ve örgütlenme aşamalarının birinden diğerine geçişin temelinde bulunan faktörleri (meselâ **asabiyeyi**) incelemeyi de gözden ırak tutmayacaktır. Özet olarak her türlü toplumsal birim, her çeşit toplumsal örgütlenme ve yaşama tarzı, toplumsal evrimdeki bütün aşamalar, bu aşamalarda gerçekleştirilen her cins ekonomik, sınaî, ilmî, siyasî v.b. faaliyetler, bunlardan doğan çeşitli kurumlar, toplumsal süreçler bu ilimle inceleneceklerdir.

İbni Haldun'un **umrânı** bu şekilde tanımlamasından ve **umrân** ilminin konularını böylece belirlemesinden üzerinde durmak istediğimiz bazı önemli noktalar çıkmaktadır: Bir defa **umrânı** "insanın toplumsal hayat ve örgütlenmesi"ne özdeş kılmak yönündeki bu kesin tavrı, onun, bazı araştırmacılar tarafından da işaret edildiği üzere her türlü "robinsonculuk" eğilimine karşı olduğunu göstermektedir.[7] Başka deyişle onun için insan, az sonra göreceğimiz üzere, ancak bir toplum içinde var olabilir ve onun bütün faaliyetlerinin, başarılarının temel şartı, kaynağı toplumsal hayattır. İnsanı anlamak için topluma bakmak zorunludur.

Sonra yine onun **umrânı**, "insanî toplumsal hayat"a özdeş kılması, onda ortaya çıkacak her olayı açıklamak için nasıl bir

---

7 G. Labica, Esquisse d'une Sociologie de la Religion chez İbn Khaldoun, *la Penseé,* Paris, 1965, S. 4.

açıklama modeline başvuracağını bize önceden haber vermektedir; Öyle anlaşılmaktadır ki o, **umrânda** ortaya çıkacak her olayı öncelikle ve özellikle toplumsal aspektinde göz önüne alacak ve onu açıklamak için de toplumsal bazı kavramlara, faktörlere başvuracaktır. Bu, o zamana kadar tarihî - insanî olayların açıklanmasında kendisine sık sık başvurulan çeşitli cinsten teolojik, kaderci veya bireyci açıklamaların geri planlara itilmesini doğuracaktır. Gerçekten de İbni Haldun'un **umrân** olaylarını açıklamakta "tanrısal müdahale"ye mümkün olduğu kadar az başvurma yönünde hâkim bir eğilimi olduğunu gördüğümüz gibi, bu olayların "mimar"ları olarak "kahraman"ları teklif edecek herhangi bir görüşe de karşı olduğunu tesbit ediyoruz. Bu cümleden olarak onun herhangi bir dinî nitelikli olayın dahi toplumsal şartlarını vermekte özel bir çaba gösterdiğini gördüğümüz gibi, siyasî nitelikli bir olayı, meselâ egemenlik olayını açıklamakta da "lider"in, "hükümdar"ın kişiliğini önemsizleştiren bir açıklama modeline dayanmak istediğini görüyoruz. Bu bakımdan bazı araştırıcılar, onun toplumsal olayların açıklanmasında bireyi kararlı bir biçimde dışarı atmak istediğini, Carlyle anlamında "kahraman"lara inanmadığını, onları ortam ve şartlarının doğurduğu varlıklar olarak gördüğünü söylerken bizce de tamamen doğru bir noktaya işaret etmektedirler.[8]

Son olarak bu umran terimi ve onun çeşitli batı dillerine çevirileri üzerindeki bir tartışmaya işaret etmek istiyoruz. *Mukaddime*'nin batı dillerine yapılan çeşitli kısmî ve bütüncül çevirilerinde bu terimi karşılamak için belli başlı iki deyim kullanıldığını görüyoruz. Bunlar "uygarlık" (civilisation, civilization, zivilisation) ve "kültür" (culture, Kultur) deyimleridir. İmdi İbni Haldun'un insanın toplumsal hayatını, toplumsal örgütlenmesini ve bunlardan çıkan her türlü olay, faaliyet ve başarılarını ifade etmek için kullandığı bu **umrân** terimi yanında, ilerde göre-

8 Bouthoul, *İbn Khaldoun et sa Science Sociale,* S. 27; E. Rosenthal, *A North African,* S. 10.

ceğimiz üzere, bu toplumsal hayat ve örgütlenmenin belli başlı temel iki aşaması olarak gördüğü esas itibariyle "kırsal hayat ve şehirsel hayat" olarak karşılayabileceğimiz iki tarzını ifade etmek için de "**bedevi umrân**, "**hazerî umrân**" (al-'umran al-badavî, al-'umrân al-hazarî) terimlerini kullanması söz konusudur. **Umrân** terimini, "uygarlık" olarak karşılamak, bu ikinci, yani "**bedevi umrân**" terimi kullanıldığında, bu seviyede insanî toplumsal hayatın "**hazerî umrân**" seviyesi ile karşılaştırıldığında çok daha ilkel, basit, gelişmemiş bir biçimi, tarzı söz konusu edildiğinden, yeterli olmamakta, hatta İbni Haldun'un düşüncesini yanlış yansıtmak tehlikesini göstermektedir.[9] Çünkü her ne kadar üzerlerinde tam bir kullanılım istikrarı hâlâ tam olarak ortaya çıkmamış ise de bugün "uygarlık" terimi, "kültür" teriminden farklı olarak daha özel bir biçimde onun ileri bir aşamasını, toplumsal hayatın gelişkin bir durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Buna karşılık modern sosyoloji ve etnoloji, bugün "kültür"den daha geniş bir anlamda her türlü toplumda ortaya çıkan ve tabiata bir katkı niteliği taşıyan her türlü insanî

9 De Slane "umrân"ı, genellikle "uygarlık" (civilisation) ve "toplum" (société) olarak çevirmektedir. (*Prolegomenes,* I. 71, 86). "Hazara"yı ise "şehirli hayat uygarlığı" (la civilisation de la vie sedentaire), "şehirli hayatı" (la vie des villes) veya sadece "uygarlık" (civilisation) olarak karşılamaktadır (MR. I. 69). "Badv" ve "hazar" deyimlerini ise "uygarlık" (civilization) terimi ile İngilizceye çevirmektedir (MR. I. 69). "Badv" ve "hazar" deyimlerini ise karşılıklı olarak "bedevî hayat-yerleşik hayat" (bedoin life-settled life) deyimleri ile karşılamaktadır (Aynı yer). "Umrân badavî", "umrân hazarî"yi ise "kırsal uygarlık", "şehir uygarlığı" (desert civilization-sedentary civilization) olarak çevirmektedir (Aynı eser, I. 85). İbni Haldun'un Almanca çevrilerinde ise yalnız başına "umrân", "kültür" (Kultur) "hazar" veya hazerî umrân" ise "uygarlık" (Zivilisation) olarak karşılanmaktadır. (Bkz: A, Schimmel, *İbn Chaldun, Ausgewahlte Abschnitte aus der Muqaddima,* Tübingen, 1951, S. 9, 77; e. Rosenthal, *Gedanken,* S. 4, 94). Mahdi'ye gelince, o, "umrân"ı, "kültür", "umrân ilmi"ni, "kültür ilmi" (Culture-The Science of Culture) olarak çevirmektedir. "Bedevî umrân"ı "ilkel kültür" (pirimitive culture), "hazerî umrân"ı ise "uygarlaşmış kültür" (civilized culture) veya sadece "uygarlık" (civilization) olarak karşılamaktadır (Bkz: *İbni Khaldûn's Philosophy,* S. 133, 171, 193.

faaliyet, kurumlar, araçlar ve fikirlerin bütününü anlamaktadır. Bu bağlam içinde bugün "ilkel topluluklar"ın da "kültür"lerinden söz edilmektedir.[10] İşte bu modern kullanımlarını gözönünde tutarsak, İbni Haldun'un belli başlı niteliklerini yukarda saymaya çalıştığımız "umran" teriminden, onu genel olarak kullandığı zaman bugünkü anlamında "kültür"ü, daha özel olarak "**şehir umrânı**"ndan bahsettiği zaman ise "uygarlık"ı kastettiğini söyleyebiliriz. (Ancak bu, şüphesiz, onun bu "uygarlık" ve "kültür" terimleri üzerinde bugün bizim sahip olduğumuz kavramların aynına sahip olduğu anlamına gelmemektedir). İşte bundan ötürü biz de bu "umran" teriminin, genel olarak kullanıldığı durumlarda bugünkü "kültür" terimi ile karşılanmasının daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Ancak "**şehir umrânı**" deyiminde olduğu gibi daha özel olarak kullanıldığını gördüğümüz durumlarda, onu "uygarlık" veya "şehir uygarlığı" deyimleri ile karşılamanın daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte burada şimdiye kadar yaptığımız gibi herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek ve sosyolojik-tarihî nüanslarını korumak için bu terimleri daha ziyade orijinal biçimleri ile kulanmanın en doğru bir yol olacağını düşünüyoruz. Ancak bu bölüm boyunca takip edilmelerinde ve rahatça anlaşılmalarında kolayhk olsun diye "**bedevî umrân**" terimini "kırsal hayat, kır kültürü", "hazeri **umrân**" terimini "şehirli hayatı, **şehir umrânı**, şehir uygarlığı" veya sadece "uygarlık" gibi Türkçe karşılıkları ile zaman zaman hatırlatmakta veya bu şekillerde karşılamakta da bir yarar görüyoruz.

2) Umrânın veya İnsani Toplumsal Hayatın Zorunluluğu

Mantık ilminde kabul edilmiş olduğu üzere herhangi bir ilim dalında çalışmalar yapmak isteyen bir ilim adamı bu ilmin konusunun varlığını tesis etmek zorunda değildir. Bununla birlikte

---

10 Bkz: Malinovski, "Culture" maddesi, *Encyclopedia of the Social Sciences*, Newyork, C. I. 1935, S. 621.

mantık bilginleri böyle bir işe kalkışılmasını yasaklamış da değildirler. Bu görüşü ileri süren İbni Haldun, önce **umrân** ilminin konusunu teşkil eden **umrân** veya insanî toplumsal hayatın varlığını ve zorunluluğunu tesis ederek incelemelerine başlamak ister.[11]

İbni Haldun'a göre insanların toplum halinde bir arada yaşamaları zorunlu bir şeydir. Filozoflar insanın tabiatı gereği "medenî" bir varlık olduğunu söylerlerken bu noktaya işaret etmek istemişlerdir. Yani insanın bir toplum içinde olmaksızın hayatını sürdürmesinin imkansız olduğunu belirtmek istemişlerdir.[12]

Acaba insanı zorunlu olarak **umrâna**, yani toplumsal hayata iten nedenler nelerdir? Bu konuda İbni Haldun, başlıca iki neden grubunu zikretmektedir; bunlardan biri tek bir insanın hayatını sürdürebilmesi için muhtaç olduğu gerekli besin maddelerini tek başına üretmemesi, diğeri ise yine tek bir insanın hemcinslerinin yardımı olmaksızın kendisinden çok daha kuvvetli olan bazı yırtıcı hayvanlardan kendisini koruyamamasıdır. İşte insanı hemcinsleri ile bir arada yaşamaya iten belli başlı iki neden, bu, karşılıklı yardımlaşma ve iş birliğini zorunlu kılan beslenme ve yırtıcı hayvanlardan korunma ihtiyaçlarıdır.[13]

Bununla birlikte bu iki ihtiyaç, sadece insanı toplumsallaşmaya iten iki itici faktördür. Bunlar toplumun meydana gelmesini sağlarlar, ama onun istikrarlı ve güvenli bir biçimde devam etmesi için yeterli değildirler. Burada da İbni Haldun işe üçüncü bir unsuru karıştırmaktadır; Bu, egemenlik unsurudur. Toplumsal hayatın devam edebilmesi için, onda, bireyler arası ilişkileri düzenleyecek egemen bir güce ihtiyaç vardır. Çünkü yine İbni Haldun'a göre, insan tabiatında "hayvanî" olan bir yan vardır. Bu yanı ile insan sürekli olarak başkalarının malına, canına göz dikmek, zarar vermek, haksızlık etmek eğilimindedir. İnsanların toplum halinde bir araya gelmeleri, **umrânın** ilk biçim-

11 MB. 43; MR. I. 91; MU. I. 103.
12 MB. 41; MR. I. 89; MU. I. 100.
13 MB. 41-43; MR. I. 89-91; MU. I. 100-103.

lerini oluşturmaları durumunda, onun bu yanı bakımından taşıdığı potansiyeller de açığa çıkar. Bu durumda insanların dış tehlikelere, hayvanlara karşı korunmaları temin edilmiş olur; ama bu sefer, onların birbirlerine karşı korunmaları gereği kendisini gösterir. İşte bu sorunu çözmek için, onların birbirlerine zarar vermelerini önleyebilecek bir güce sahip olması gereken bir kişiye (vâz' hâkim) ihtiyaç duyulur. Bu kişi, "mülk sahibi"dir, bu olay ise "mülk" olayıdır.[14]

Böylece İbni Haldun, **umrân** ilminin konusunu teşkil eden umrânın veya insanî toplumsal hayatın varlığını ve bunun için de **mülkün** zorunluluğunu kesin bir biçimde (burhânî) ispat ettiği kanaatindedir. Ancak ona göre filozoflar bu konuda, insanî toplumsal hayatın mümkün olması için onlar arasında egemen bir gücün varlığının zorunlu olduğu noktası ile ilgili olarak biraz daha ileri gidip, yine akıl bakımından toplumun meydana gelebilmesi için peygamberliğin de zorunlu bir şey olduğunun ispat edilebileceğini iddia etmişlerdir. Böylece onlar peygamberliğin "insanın tabiî bir niteliği" olduğunun akla dayanan delillerle ispat edilebileceğini iddia etmişlerdir. Bunun için onlar, insanî varlıkta kanun koyucu bir hâkimiyetin (al-hukm al-vaz'î) mevcut olmasının zorunlu olduğu noktasından hareket etmişler, şeriatın böyle bir "hükm", peygamberlerin de böyle birer "hâkim" olduğuna geçmişler, böylece insanî toplumsal hayat için peygamberliğin zorunluluğunu salt akla dayanarak ispat ettiklerini düşünmüşlerdir.[15]

Oysa İbni Haldun'a göre böyle bir akıl yürütme hiç de sonuca götürücü, ispatlayıcı (burhâni) değildir. Çünkü insanî varlığın ve toplumun, herhangi bir peygamberlik olayı olmaksızın mümkün ve mevcut olduğunu hem akıl -yani kendi akıl yürütmesinde dayandığı ilkeler-, hem de deney, yani tarih göstermek-

---

14 MB. 43; MR. I. 91-92; MU. I. 103-104. Ayrıca krş: MB. 187; MR. I. 380-381; MU. I. 472-473.

15 MB. 43; MR. I. 92-93; MU. 104-105.

tedir. Akıl, insanî toplumsal hayatın mümkün olması için elinde bir otoritesi, gücü olacak herhangi bir kişinin mevcut olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir; ama bu kişinin bir peygamber olması gerektiğini kesinlikle söylememektedir. Öte yandan tarih herhangi bir peygamberlik olayı üzerinde durmayan bir çok toplumun varlığını göstermektedir. Meselâ, İbni Haldun'a göre, Sasaniler bunlardan biri olmuştur. Hatta gökten inmiş kitapları ve peygamberleri olan toplumlarla karşılaştırılırlarsa, bu sonuncuların tarihte ortaya çıkmış toplumların çoğunluğunu oluşturdukları tesbit edilmektedir. Bu toplumların toplum olarak hayatlarının mümkün olmuş olması bir yana, Kitap ehli olan toplumlarınkiler ile karşılaştırılabilecek büyük uygarlıklara erişmiş oldukları da bilinmektedir. O halde filozofların bu, egemenlik sorunu vesilesiyle peygamberliğin insan hayatı için zorunlu olduğunun akılla gösterilebileceği, ispat edilebileceği hakkındaki görüşleri temelsizdir. Peygamberliğin zorunluluğunu, akıl göstermez; ancak ilk Müslümanların haklı olarak düşündükleri gibi Şeriat'ın kendisi gösterir.[16]

Şimdi burada bazı noktalar üzerinde durmak istiyoruz: Görüldüğü gibi İbni Haldun'un insanların nasıl topluma geçtikleri, toplumların nasıl meydana geldiği hakkındaki bu açıklaması, tarihî bir açıklama olmaktan ziyade, deyim yerinde ise mantıkî bir açıklamadır. Yani o insanların tarihte belli bir andan itibaren, belli bir bölgede, hangi şartlar altında, nasıl toplum halinde yaşamaya başladıklarının tarihî-gerçek bir tasvirini vermemekte, onların neden bir toplum halinde yaşamaları gerektiğinin mantıkî veya aklî bir açıklamasını vermektedir. Hatta daha ileri giderek İbni Haldun'un düşüncesince, sözü edilen toplum-öncesi birey durumunun tarihte hiç bir zaman mevcut olmadığını söyleyebiliriz. Hobbes, Locke, Rousseau gibi toplumun ve egemenliğin kaynaklarını arayan bir çok Yeniçağ toplum ve siyaset teoricisi gibi İbni Haldun için de toplum-öncesi insan hayatı fik-

16 MB. 43-44; MR. I. 93; MU. I. 105.

ri, sadece toplumun nasıl ortaya çıktığını anlatmak için başvurulan bir faraziye, fiksiyon gibi görünmektedir.

İkinci önemli nokta şudur: İbni Haldun'un bu açıklama tarzından, onun bu yeni **umrân** ilmini ne tip ilkeler üzerinde ve nasıl kurmak istediği belli bir ölçüde ortaya çıkmaktadır; Anlaşıldığına göre bu ilkeler, esas itibariyle, insan tabiatı üzerine yöneltilecek bazı gözlem ve düşüncelerden çıkarılacaktır. Daha sonra bu ilke veya öncüllerden hareket edilerek bazı aklî çıkarsamalar yapılacak, böylece akıl bakımından zorunlu bazı sonuçlara varılacaktır. İbni Haldun, insanların toplum halinde yaşamaları ve bunun için bir egemenliğe muhtaç olunduğunun zorunluluğunun akılla gösterilebileceği ve kendisinin de bunu gösterdiğini ileri sürerken böyle bir yöntem kullanmaktadır.

Son olarak İbni Haldun'un insanî-toplumsal hayatla ilgili olarak peygamberliğin zorunluluğunun gösterilemeyeceği görüşünü kısaca ele alalım: İmdi o, buna karşıt bir görüşü savunduklarını ileri sürdüğü filozofların kimler olduğunu özel olarak belirtmemektedir. Ama biz burada bu filozoflarla özellikle İbni Sinâ'yı, bu görüşle de kökleri daha önce Fârâbî tarafından atılmış, İbni Sina tarafından ise geliştirilerek yaygınlaştırılmış peygamberlik teorisini kastettiğini anlıyoruz. Daha ilerde geniş bir şekilde ele alacağımızdan burada bu teorinin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Yalnız bunun İslâm'da Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar tarafından, felsefe ile vahiy, İslâm vahyi arasında varlığını kabul ettikleri temel uyumun imtiyazlı bir örneği olarak ileri sürüldüğünü söylemekle yetineceğiz. Bu teori, esas olarak, İbni Haldun'un gayet iyi bir biçimde ifade ettiği gibi peygamberlik olayının aklî, felsefî olarak açıklaması yapılabilir bir olay olduğu görüşünden çıkmaktadır. Özel olarak "siyasî" sorun vesilesi ile Platoncu geleneği hareket noktası yapıp İslâm vahyini "siyasi-toplumsal" nitelikli bir "kanun"a, Peygamber'i ise bir "kanun koyucu"ya indirgemek istemekte, böylece peygamber-imam-filozof özdeşliğini kurarak insanî-toplumsal-siyasî düzen için pey-

gamberliğin zorunluluğunu aklî-felsefî olarak ispat etmeye çalışmaktadır.[17]

İşte İbni Haldun gerek bu görüşe, gerekse onun altında bulunan ana iddiaya karşı çıkmaktadır. Yani egemenlik sorunu ile ilgili olarak insanî-toplumsal hayat için peygamberliğin zorunluluğunun ispat edilemeyeceği görüşünü ileri sürerken, bunun temelindeki peygamberliğin aklın alanına giren bir şey olduğu fikrini de eleştirmektedir. O, esas olarak, peygamberliğin, felsefenin, aklın değil, Şeriat'in alanına giren "şer'î" bir sorun olduğunu düşünmektedir, bunu söylemektedir. Ona göre, akıl, insan için toplumun, toplum için de kanun koyucu egemen bir kişinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Ama bu kişinin, mutlaka bir peygamber olması lâzım geldiğini söylememektedir. Siyasî toplumsal sorunla ilgili olarak peygamberliğe yanaştığında aklın olsa olsa gösterebileceği şey, peygamberlik olayının insanî-tarihî düzende "mümkün" bir şey olduğu, "iyi" bir şey olduğudur. Ama asla "zorunlu" bir şey olduğu değildir. Tarih, peygamberlik olayı üzerine dayanan bazı toplum düzenlerinin varlığına tanıklık etmektedir; Ama bu, sadece bir "olay" tesbitidir. Bundan hareket ederek her toplumda siyasî-toplumsal sorunun, peygamberliğin ortaya çıkmasını zorunlu kıldığı ileri sürülemez. O halde peygamberlik olayının açıklamasını, onun zorunluluğunun gösterilmesini başka bir alandan istemeliyiz. Bu, Şeriat'in alanıdır.

İbni Haldun "Halifelik" veya "İmamlık" sorununu ele alırken de buna benzer bir görüşü savunmaktadır: Ona göre, halife veya imam, Şeriat sahibinin, yani Peygamber'in naibidir. Onun ana görevi, Peygamber'in getirmiş olduğu Şeriat'ini korumak ve Müslüman toplumunu bu Şeriat etrafında yönetmektir. İmdi İbni Haldun'a göre bazı kişiler, filozofların bu, peygamberliğin zorunluluğunu ispat etmek üzere getirdikleri akıl yürütmelerine

17 Bu konyu aşağıda IV. ve V. bölümlerde "Fârâbî", "İbni Sina" ve "Felsefî Siyaset" alt-bölümlerinde geniş olarak ele alacağız. Bkz: s. 273-285, 285-301, 438-453.

benzer bir akıl yürütme yaparak, halifeliğin de insanî-toplumsal düzen için zorunluluğunun akılla ispat edilebileceğini ileri sürmektedirler. Oysa İbni Haldun'a göre bu görüş de yanlış bir görüştür. Halifeliğin kaynağı, Peygamber'in ölümünden sonra "Sahabe" ve "Tabi'ûn"un önce Ebubekir, sonra onu takip eden diğerlerine biat edip Müslüman cemaatinin yönetimini onların ellerine bırakmalarındaki "İcmâ"larında aranmalıdır. Yani onun da, dayanağı şer'î bir kurum olan "İcmâ" kurumudur. Halifelik de peygamberlik gibi aklın değil, naklin, Şeriat'ın alanına giren bir olaydır.[18]

3) Umrân Aşamaları, Bedevi ve Hazeri Umrânlar

İnsanların toplum halinde yaşamalarının ve umrâna geçmelerinin zorunlu olduğunu gösteren İbni Haldun, bu umrânın veya toplumsal hayatın da yine zorunlu olarak bazı belli aşamalardan geçeceğini düşünmektedir. Bunlar da en temel olarak **bedevî** ve **hazerî umrân** aşamalarıdır.

"Bedevi" (badavî) kelimesi Arapça'da "medenî", "şehirli" anlamını ifade eden "hazerî" (hazarî) kelimesine karşıt olarak "çölde yaşayan, göçebe" anlamlarına gelmektedir. Bunların, bir sıfatı oldukları mastarları, yani "badv, badâva" ve "hazar, hazara" kelimeleri de yine göçebelik-şehirlilik karşıtlığını içermektedir.[19] Bununla birlikte İbni Haldun'un bu kelimeleri kullanımında da umrân kelimesini kullanımında olduğu gibi bir özelliğin söz konusu olduğu görülmektedir: Bu kelimeler onda, bu sözünü ettiğimiz alışılagelen anlamları yanında daha özel, belli birer ekonomik-toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmek üzere teknik kavramlar olarak seçilmiş ve öyle belirlenmişlerdir.

İbni Haldun "badv" veya "badava" kelimeleri ile yalnız başına "göçebelik"i, "hazar" veya "hazara" kelimeleri ile de sadece

---

18 MB. 191-192, 193; MR. I. 388-390, 392; MU. I. 481-484, 486.
19 Belot, *Al-Farâ'id*, s. 24, 122.

gamberliğin zorunluluğunu aklî-felsefî olarak ispat etmeye çalışmaktadır.[17]

İşte İbni Haldun gerek bu görüşe, gerekse onun altında bulunan ana iddiaya karşı çıkmaktadır. Yani egemenlik sorunu ile ilgili olarak insanî-toplumsal hayat için peygamberliğin zorunluluğunun ispat edilemeyeceği görüşünü ileri sürerken, bunun temelindeki peygamberliğin aklın alanına giren bir şey olduğu fikrini de eleştirmektedir. O, esas olarak, peygamberliğin, felsefenin, aklın değil, Şeriat'in alanına giren "şer'î" bir sorun olduğunu düşünmektedir, bunu söylemektedir. Ona göre, akıl, insan için toplumun, toplum için de kanun koyucu egemen bir kişinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Ama bu kişinin, mutlaka bir peygamber olması lâzım geldiğini söylememektedir. Siyasî toplumsal sorunla ilgili olarak peygamberliğe yanaştığında aklın olsa olsa gösterebileceği şey, peygamberlik olayının insanî-tarihî düzende "mümkün" bir şey olduğu, "iyi" bir şey olduğudur. Ama asla "zorunlu" bir şey olduğu değildir. Tarih, peygamberlik olayı üzerine dayanan bazı toplum düzenlerinin varlığına tanıklık etmektedir; Ama bu, sadece bir "olay" tesbitidir. Bundan hareket ederek her toplumda siyasî-toplumsal sorunun, peygamberliğin ortaya çıkmasını zorunlu kıldığı ileri sürülemez. O halde peygamberlik olayının açıklamasını, onun zorunluluğunun gösterilmesini başka bir alandan istemeliyiz. Bu, Şeriat'in alanıdır.

İbni Haldun "Halifelik" veya "İmamlık" sorununu ele alırken de buna benzer bir görüşü savunmaktadır: Ona göre, halife veya imam, Şeriat sahibinin, yani Peygamber'in naibidir. Onun ana görevi, Peygamber'in getirmiş olduğu Şeriat'ini korumak ve Müslüman toplumunu bu Şeriat etrafında yönetmektir. İmdi İbni Haldun'a göre bazı kişiler, filozofların bu, peygamberliğin zorunluluğunu ispat etmek üzere getirdikleri akıl yürütmelerine

---

17 Bu konyu aşağıda IV. ve V. bölümlerde "Fârâbî", "İbni Sina" ve "Felsefî Siyaset" alt-bölümlerinde geniş olarak ele alacağız. Bkz: s. 273-285, 285-301, 438-453.

benzer bir akıl yürütme yaparak, halifeliğin de insanî-toplumsal düzen için zorunluluğunun akılla ispat edilebileceğini ileri sürmektedirler. Oysa İbni Haldun'a göre bu görüş de yanlış bir görüştür. Halifeliğin kaynağı, Peygamber'in ölümünden sonra "Sahabe" ve "Tabi'ûn"un önce Ebubekir, sonra onu takip eden diğerlerine biat edip Müslüman cemaatinin yönetimini onların ellerine bırakmalarındaki "İcmâ"larında aranmalıdır. Yani onun da, dayanağı şer'î bir kurum olan "İcmâ" kurumudur. Halifelik de peygamberlik gibi aklın değil, naklin, Şeriat'ın alanına giren bir olaydır.[18]

3) Umrân Aşamaları, Bedevi ve Hazeri Umrânlar

İnsanların toplum halinde yaşamalarının ve umrâna geçmelerinin zorunlu olduğunu gösteren İbni Haldun, bu umrânın veya toplumsal hayatın da yine zorunlu olarak bazı belli aşamalardan geçeceğini düşünmektedir. Bunlar da en temel olarak **bedevî** ve **hazerî umrân** aşamalarıdır.

"Bedevi" (badavî) kelimesi Arapça'da "medenî", "şehirli" anlamını ifade eden "hazerî" (hazarî) kelimesine karşıt olarak "çölde yaşayan, göçebe" anlamlarına gelmektedir. Bunların, bir sıfatı oldukları mastarları, yani "badv, badâva" ve "hazar, hazara" kelimeleri de yine göçebelik-şehirlilik karşıtlığını içermektedir.[19] Bununla birlikte İbni Haldun'un bu kelimeleri kullanımında da umrân kelimesini kullanımında olduğu gibi bir özelliğin söz konusu olduğu görülmektedir: Bu kelimeler onda, bu sözünü ettiğimiz alışılagelen anlamları yanında daha özel, belli birer ekonomik-toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmek üzere teknik kavramlar olarak seçilmiş ve öyle belirlenmişlerdir.

İbni Haldun "badv" veya "badava" kelimeleri ile yalnız başına "göçebelik"i, "hazar" veya "hazara" kelimeleri ile de sadece

18 MB. 191-192, 193; MR. I. 388-390, 392; MU. I. 481-484, 486.
19 Belot, *Al-Farâ'id*, s. 24, 122.

"şehirlilik"i kastetmemektedir. Yani bu kavramlar onda ne sadece "yerleşik hayat" ve "yerleşik olmayan hayat"ı, ne coğrafî bir lokalizasyonu, belirlemeyi (kır-şehir ayrılığı) ifade etmektedir. Çünkü o, yerleşik bir hayat süren bazı toplulukları, meselâ dağlık bölgelerde, köylerde, küçük yerleşme merkezlerinde oturan ve sebzecilik, meyvecilik, tahıl tarımı ile uğraşan grupları, birinci kategoriye soktuğu gibi yalnız başına şehirlerde yerleşik bir hayat sürmeyi de **hazerî umrânın** ana belirleyicisi olarak görmemektedir.

Sonra bir diğer önemli nokta, İbni Haldun'un bu iki terimin ifade ettikleri gerçeklikleri, özce birbirinden farklı ve birbirlerine kapalı iki ayrı toplumsal örgütlenme ve yaşama biçimleri olarak "statik" bir tarzda tasarlamaması, tersine aslında tek bir toplumsal evrim sürecinin biri diğerini hazırlayan, dolayısı ile birinden diğerine geçilebilen iki ayrı temel anı, aşaması olarak görmek istemesidir.[20] O halde İbni Haldun bu iki terimi en genel olarak umrânın iki ana varoluş biçimi, insanî toplumsal hayatın evriminin iki ana aşaması olarak önermektedir. Bedevî **umrân** bu gelişim sürecinde önce gelen, kendisinden kalkılandır; Hazeri **umrân** ise sonradan gelen, kendisine varılandır. Bütün insan toplumları birincisinden ikincisine giderler.

Nitekim İbni Haldun'a göre bu iki temel toplumsal yaşama kategorisinin her biri de kendi içinde bazı derecelenmeleri, alt aşamaları içermektedir. Meselâ onun **bedevî umrân** temel toplumsal-ekonomik hayat kategorisi içinde birbirlerinden yine belli niteliklerle ayrılan üç alt aşamayı ayırdettiği görülmektedir. Bunlardan en aşağı basamakta bulunan ve insanî toplumsal hayat ve örgütlenmenin en ilkel biçimi olarak kabul etmemiz gereken birinci aşama, deve yetiştiriciliği ile geçinen bazı Arap gruplarının temsil ettiği, özü itibariyle göçebeliğe dayalı hayat tarzıdır. Bundan bir derece üstte, yine, bir grup Türk ve Berberî halkların temsil ettiği, koyun, sığır hayvancılığı veya yetiştirici-

20 Labica, *Esquisse*, s. 4-5; Lacoste, *Naissance*, s. 127.

liğine dayalı esasta göçebe ikinci bir hayat tarzı gelmektedir. Küçük yerleşme birimlerinde, köylerde ve kasabalarda sebze ve tahıl tarımı ile geçinen, artık yerleşik bir hayata geçmiş bulunan halkların kendileri ise İbni Haldun'a göre **bedevî umrânın** en ileri bir aşamasında yaşamaktadırlar.[21]

Hazerî umrân söz konusu olduğunda da İbni Haldun'un benzer bazı derecelenmeleri kabul ettiği görülmektedir. Nüfusla uygarlık derecesi arasında olumlu ve sıkı ilişkiler kurar gibi görünen İbni Haldun'a göre daha büyük, daha kalabalık halk topluluklarını içine alan, işbölümüne sokan bir **şehir umrânı**, daha mükemmel, daha yüksek seviyeden bir uygarlığa erişmektedir.[22] Sonra **şehir umrânı** aşamasında siyasî egemenliğin henüz tam bir merkezîleşmeye erişmediği, henüz tam olarak tek bir elde toplanmadığı başlangıç devreleri ile böyle olduğu, mutlak monarşiye dönüştüğü devre arasında da bir ayrım yapmak gerekir. Bu farklılık **şehir umrânın** evriminde daha başka bazı olayları da etkilediği için İbni Haldun'un düşüncesinde salt siyasî cinsten bir farklılık olarak kalmamaktadır. Çünkü **şehir umrânının** en üst noktasına erişmesi, siyasî egemenliğin kemaline erdiği mutlak monarşide ortaya çıkmakta, onunla bir düşmektedir.[23]

O halde **bedevî** ve **hazerî umrânları** birbirleriyle karşılaştırdığımızda, birincinin diğerine göre, en genel olarak, daima "daha basit", "daha ilkel" sıfatları ile ifade edeceğimiz bir yaşama tarzını belirttiğini söyleyebiliriz. Gerçekten ekonomik bakımdan birincisi, gelişmiş ve son derecede karmaşıklaşmış bir şehir ekonomisine karşıt olarak henüz çok ilkel veya oldukça ilkel, içinde insanın sadece en temel, yani beslenme, giyinme, barınma v.b. gibi zorunlu ihtiyaçlarını ancak karşılayabilen bir ekonomiyi temsil etmektedir. Belli başlı ekonomik faaliyet tarz-

---

21 MB. 121-122; MR. I. 250-252; MU. I. 304-307.
22 MB. 360-362, 365-367, 382; MR. II. 271-276, 280-283, 314; MU. II. 268-275, 281-285, 324.
23 MB. 175-177; MR. I. 353-356; MU. I. 444-448.

ları ticaret ve zenaatlar üzerine kurulu şehir ekonomisinin tersine olarak birincide insanlar sadece hayvancılık ve tarımla uğraşmaktadırlar. Sonra üretim, şehir ekonomisinde hem nicelik, hem nitelik bakımından kır ekonomisinde olduğundan çok farklıdır.. Çok daha fazla bir insan topluluğunu gitgide ileri götürülen yoğun bir iş bölümüne soktuğu için şehir ekonomisinde büyük bir verimlilik artışı söz konusudur. Siyasî bakımdan **şehir umrânı** seviyesinde görülecek olan gitgide daha merkezî, kuvvetli bir devlete karşılık birinci devrede böyle bir şey yoktur, siyasî örgütlenmenin ilk taslak biçimleri mevcuttur. Bunun da en önemli bir örneği kabile reislerinin temsil ettikleri esasta fazla bir yaptırım gücü olmayan, onların daha ziyade ahlâki (moral) otoritelerine dayanan egemenlik biçimidir.[24] Kültürel olarak mimari, kuyumculuk, hattatlık gibi ince zenaatların veya güzel san'atların, ilimlerin en mükemmel biçimlerine imkân veren **şehir umrânı**na karşıt olarak, **bedevi umrân** seviyesinde ilimler mevcut değildir; ince zenaatlar veya güzel san'atlar şöyle dursun, marangozluk, demircilik, fırıncılık gibi en gerekli zenaatların kendileri dahi ya yoktur veya ilkel biçimlerdedir.[25] Aynı durum burada sayılmayan, ama toplumsal hayatta ortaya çıkan diğer faaliyetler, kurumlar için de söz konusudur. İbni Haldun, bunlar arasında yalnız cesaret, dayanıklılık, kendine güven gibi bazı kişisel - ahlâkî özelliklerin, din duygusunun, **şehir umrânı**nda alacağı biçimleri ile karşılaştırıldığında, **bedevi umrân** seviyesinde daha tam, daha mükemmel, daha olumlu biçimlerinde mevcut olduklarını kabul etmektedir. Başka deyişle, sözünü ettiğimiz "basitlik", "ilkellik", sıfatlarının bu ahlâkî özellikler ve din duyguları için geçerli olmadığını düşünmektedir.[26]

Sonuç olarak demek ki bu iki ana toplumsal yaşama tarzı, ekonomik faaliyet tipleri, siyasî ve kültürel kurumları, ahlâkî-

---

24 Riyâset ve mülk veya hükümdarlığın tanımları, özellikleri, aralarındaki ilişkiler için bkz: MB. 127-128, 139, 151, 188; MR. I. 262, 284, 306, 381, 382-383; MU. I. 321, 353, 386, 473, 475.

25 MB. 399-404; MR. II. 347-353; MU. II. 369-376.

26 Aşağıda "Uygarlığın Çöküşü ve Ahlâk" alt-bölümüne bkz. s. 156-162.

psikolojik özellikleri bakımından birbirlerinden belirgin bir biçimde ayrılmaktadırlar. Acaba onlardan herbirini kendi içinde belirlemekte ve diğerinden ayırmakta bu sözünü ettiğimiz ekonomik, siyasî, kültürel, ahlâkî v.b. cinsten olaylardan hangisi veya hangileri daha ağır basmaktadır? Başka deyişle acaba bu olay grupları arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi, birinin diğerlerini belirlemesi ve onlara damgasanı vurması anlamında bazı bağlantılar mevcut mudur?

Bu konuda İbni Haldun hakkında kesin bir yargıda bulunmak oldukça güçtür. Onun bu olay grupları arasında nedensel bağlantılar kurduğu kesindir. Ancak onun sosyolojisinde bu bağlantıları, tek yanlı (unilateral) nedensel bağlantılar olarak ortaya koymaktan ziyade, çok yanlı (multilateral) ve karşılıklı nedensel bağlantılar olarak tesis etmek istediğini söyleyebiliriz. Şüphesiz bu ele aldığı olaylar arasında bazılarına, diğerlerine göre belli bir ağırlık ve öncelik, bir belirleyicilik tanımadığı anlamına gelmemektedir. Ama bu ağırlık ve öncelikleri tek yanlı ve dar belirleyicilik anlamında yorumlamamanın, İbni Haldun'un düşüncesini daha doğru bir biçimde yansıtacağını söyleyebiliriz.

Bu noktayı göz önünde tutmak kaydı ile yukarda koyduğumuz soruya döner, gerek **bedevî** ve **hazerî umrânların** kendilerini belirlemekte, gerekse birbirinden diğerine geçişte sözünü ettiğimiz olay grupları arasında hangisi veya hangilerine ağırlık verdiğini, bir öncelik ve belirleyicilik tanıdığını araştırırsak, onun, insanı toplumsallığa neyin ittiğini ve toplumun devamını neyin sağladığını araştırırken temel aldığı faktörlere, diğerlerine göre bir ağırlık ve öncelik tanıdığını söyleyebiliriz. Bununla demek istediğimiz şudur: İbni Haldun insanî toplumsal hayatın zorunluluğunu göstermek isterken, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli besin maddelerini sağlamak, yırtıcı hayvanlardan korunmak üzere bir takım silâhlar, araçlar yapmak ihtiyacından hareket etmektedir. İmdi bu iki ihtiyaç onu diğer insanlarla temelde ekonomik bir iş birliğine ve iş bölümüne itmektedir. Öte yandan toplumun devam edebilmesi için de, yine yukar-

da gördüğümüz üzere İbni Haldun onun üyeleri üzerinde bir otorite tesis edebilecek bir egemen, siyasî gücün varlığını zorunlu görmektedir. İşte o, gerek **bedevî** ve **hazerî umrânların** yapısını belirlerken, gerekse birinden diğerine geçişin açıklamasını vermek isterken de bu iki faktöre, yani ekonomik ve siyasî nitelikli faktörlere, diğerlerine göre bir ağırlık ve öncelik tanır gibi görünmektedir.

İbni Haldun'un sosyolojisi üzerinde çalışmalar yapan araştırıcılardan bir kısmı, sosyolojik açıklamalarında ekonomik karakterli olaylara öncelik verdiğini, insan gruplarını üretim tarzlarına göre sınıfladığını ileri sürerek onda tarihî materyalizmin bir öncüsü görmektedirler.[27] Bunlar arasında Labica gibi onda Marksizmin "alt-yapı", "üst-yapı" kavramlarının başlangıçlarını bulanlar vardır.[28] Lacoste gibi onun toplumsal örgütlenmelerdeki gelişimi bir üretim gelişmesine bağladığını, siyasî ve entellektüel hayatın unsurlarını, ekonomik ve toplumsal gelişmenin fonksiyonunda ele almış olduğunu düşünenler vardır.[29]

İbni Haldun'u tarihî materyalizmin öncülerinden biri olarak görenler, diğer bazı görüşleri yanında özellikle *Mukaddime*'deki bir cümleye dikkati çekmektedirler. **Bedevî** ve **hazerî umrânları** incelemeye ve onların ana karakterlerini, özelliklerini sergilemeye başladığı *Mukaddime*'nin ikinci bölümünü İbni Haldun, şu cümle ile başlatır: "Bil ki insan gruplarının (al-acyâl) yaşama şartlarındaki farklılıklar, insanların hayatlarını sürdürmek için takip ettikleri geçim yollarının farklılığının (ihtilâf nihlatihim min al-ma'âş) bir sonucudur".[30] Daha sonra o, bütün bu bölümü başlatan bu başlangıç ana önermesinden neyi kastettiğini daha iyi anlamamızı mümkün kılan şu düşünceleri ileri sürer: İnsanı toplum halinde yaşamaya iten şey, hayatını sürdürmek için baş-

---

27 Bouthoul, *İbn Khaldoun et sa Science Sociale*, s. 29-30.
28 Labica, *Esquisse*, s. 11.
29 Lacoste, *Naissance*, s. 201-211 (Materialisme Historique et Conceptions Dialectiques) bölümü.
30 MB. 120; MR. I. 249; MU. I. 302 (?)

ka insanlarla bir üretim iş birliğine girmesi zorunluluğudur. Bu iş birliğinde insan, önce temel ihtiyaçlarını doyurma yollarını arar ve bunun için insanlar çeşitli üretim faaliyetlerine girerler. Bunlardan biri deve, koyun, keçi, ipekböceği vb. gibi hayvanların yetiştiriciliğidir. Bir diğeri kendisinden ürün alınabilecek ağaçları dikmek, ekin ekmek sureti ile yapılan tarım faaliyetidir. Bu iki üretim tarzı, bedevî umrânın karakteristiklerini belirler. Bu iki cins faaliyet de insanı, zorunlu olarak şehrin dışında tutar. Çünkü gerek hayvancılık, gerekse tarım için otlağa, tarlaya, yani şehrin dışında olan şeylere ihtiyaç vardır.

Ancak bir yerden sonra insanların bu çabaları, asgari ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için gerekenden fazla bir üretimde bulunmalarını doğurur. Bu andan itibaren hayat şartları iyileşmeye ve onlar artık bu zorunlu ihtiyaçların ötesinde, "zaid" bir takım ihtiyaçların doyurulması peşinde koşmaya başlarlar. Artık daha çok, daha iyi nitelikli besinler almaya, daha iyi giyinmeye, daha geniş ve rahat evlerde oturmaya başlarlar. Bu durum onları artık gerçekten yerleşik bir hayat sürmeye, daha büyük insan topluluklarını içine alan şehirler kurmaya götürür. Bunun sonucunda refah durumları daha da artmaya başlar. Yapılarını daha yüksek, daha güzel yaparlar, daha süslü giyinirler, daha kıymetli madenlerden yapılmış kap kacak içinde yemeklerini yemeye başlarlar. Bu safhada bu şehirlerde yaşayan insanlar, artık hayvancılık ve tarımla meşgul olmazlar, geçimlerini sanayi (zenaatler, ince zenaatler) ve ticaretle sağlamaya koyulurlar. "İşte bu insanlara, şehirlerde yaşayanlar (al-hazar) denir".[31]

Şimdi burada görüldüğü üzere İbni Haldun, gerçekten, gerek **bedevî,** gerek **hazerî umrânın** kendilerini, gerekse bunlar içindeki aşamaları ekonomik bir faaliyete, üretim faaliyetinin özelliğine ilişkin terimlerle belirlemek ister gibidir. Bu faaliyetin kendisi ise daha sonra bazı diğer toplumsal olayların rengini

31 MB. 120-121; MR. I. 249-250; MU. I. 302-304.

vermektedir: Bedevî **umrânı** belirleyen başlıca özellik, hayvan yetiştiriciliği ve tarımdır. **Şehir umrânı** ise sanayi ve ticaret demektir. Hayvan yetiştiriciliği ve tarım, zorunlu olarak insanı şehrin dışına, kıra iter; Sanayi ve ticaret ise yine zorunlu olarak büyük yerleşme merkezlerini, şehirler gerektirir. Göçebelik ve yerleşik hayat, bunlardan doğacak bütün sonuçları ile birlikte üretim tarzındaki farklılıkların sonucudur. Bedevî **umrândan şehir umrânına** geçişi mümkün kılan ana unsur da bedevî umrân seviyesinde yapılan üretimin hacmında meydana gelen artmada aranmalıdır. Bu seviyede yapılan hayvancılık ve tarım, toplumun zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli ürünlerden fazlasını üretebildiği an, bu, insan tabiatında saklı bulunan yeni ihtiyaçların ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Bu ihtiyaçlar doyurulmak için yeni üretim dallarını gerektirmekte, bu da **şehir umrânına** geçişi sağlamaktadır. Gerçekten İbni Haldun'a göre ticaret; bir toplumda ihtiyaç fazlası ürünün başka toplumlara götürülmesi, onlar karşılığında yeni ürünlerin getirilmesinden başka bir şey değildir. Sınaî faaliyetlerin varlık şartı ise bir toplumda zorunlu ihtiyaçların sağlanması için gerekli iş gücünden fazla bir iş gücünün açığa çıkması ve bunun tarımsal olmayan bir takım etkenliklerde kullanılması imkânının ortaya çıkmasıdır. **Şehir umrânında** güzel san'atların, ilimlerin ortaya çıkması da bu durumla yakından ilişkilidir.[32]

Bununla birlikte İbni Haldun insanî toplumsal hayatın mümkün olması için, insanların bir araya gelip üretimde bulunmak üzere bir iş birliğine girme kararı almalarının yeterli olamayacağına inanmaktadır. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, ona göre, toplumsal hayatın gerçekleşmesi için onun üyelerini bir arada tutacak, birbirlerine zarar vermelerini önleyecek bir güce ve bu gücün temelinde olması gereken bir olaya ihtiyaç vardır; bu olay, egemenlik olayı veya siyasî olaydır. Bu egemenlik olayının biçimi, egemenliğin kuvvetli veya zayıf oluşu, kolaylık-

32 MB. 400; MR. II. 347-348; MU. II. 368.

la tahmin edilebileceği üzere, toplumsal hayatın biçimini, sağlamlık veya çürüklüğünü belirleyecektir. O halde egemenliğin kendisi ve onun ifadesi olan siyasî kurumların, devletin de **umrânın** kurucu unsurları arasında ekonomik nitelikli olaylar gibi ayrıcalıklı bir yeri olacaktır. Gerçekten ilerde geniş olarak göstermeye çalışacağımız gibi, İbni Haldun için egemenlik veya devlet, **umrân** içinde ortaya çıkan çeşitli tipten olaylar ve kurumlar arasında sıradan bir olay veya kurum olarak görünmemektedir. Tersine İbni Haldun egemenlik ve devleti, **umrânın** bir çeşit varlık şartı olarak görmektedir. Onun kendi deyişine göre, "**mülk**", **umrânın** maddesini teşkil eden şeylerden biri değildir, "umranın, sûretidir". Nasıl ki felsefeye göre, "suret"siz bir "madde" olmazsa ve her madde, sûreti tarafından belirlenirse, içinde belli bir egemenlik biçimi olmayan bir umrân da olamaz ve o, bu egemenlik biçimi tarafından belirlenir. Nasıl ki yine filozoflara göre sûret, maddeyi birlik içinde tutan, onun çözülmesini engelleyen bir ilke ise, her türlü egemenlik ve **mülk** de, insan toplumlarını birlik içinde tutan, onların çözülmesini önleyen ana bir ilkedir. Nasıl ki sûret ortadan kalktığında, madde de yalnız başına devam edemeyip ortadan kalkarsa, devlet çözüldüğünde de **umrân** zorunlu olarak çözülür.[33] Bu konu ile ilgili olarak Mahdi'nin haklı olarak işaret ettiği gibi İbni Haldun'da devletin hayatı, toplumun veya **umrânın** hayatı ile "co-extensive" gibidir; **Umrân** gerek mekânda, gerekse zamanda devletin hayatını paylaşır. Devlet geliştiğinde gelişir, devlet en yüksek noktasına eriştiğinde o da en mükemmel biçimini bulur, devlet çözüldüğünde, o da çözülür; **Umrânın** uzanabildiği bölgeler, devletin elinin uzanabildiği bölgelerle aynıdır.[34]

Bu durum İbni Haldun'un **bedevî** ve **hazerî umrân**ları belirlemek için kullandığı kavramlarda, ölçütlerde de gözlenebilir: Çünkü o, onları bir yandan yukarda söylediğimiz gibi ekonomik

---

33 MB. 287, 371, 376; MR. II. 104, 291, 300-301; MU. II. 77, 295 (?), 308 (?)
34 Mahdi, *İbni Khaldûn's Philosophy,* s. 203-204.

terimlerle (temel ihtiyaçlar üretimi, hayvancılık ve tarım - temel olmayan (zâid) ihtiyaçlar üretimi, sanayi ve ticaret) belirlemektedir; Ama öte yandan, onları birbirinden ayırmakta siyasî nitelikli bazı ölçütler de kullanmaktadır. Bu bakımdan onlara bakarsak, İbni Haldun'a göre bedevî **umrân**, içinde henüz **mülkün**, yani devletin ortaya çıkmadığı, onun ancak taslak biçimlerinin (riyâsa) görüldüğü bir **umrândır**. Buna karşılık **hazerî umrân**, devletle özdeştir. Bundan ötürü bu birinciden ikinciye geçişi, "riyaset"ten "mülk"e, kabile reisliğinden hükümdarlığa geçiş olarak da düşünebiliriz. Sonra İbni Haldun'a göre, şehirleşme devleti yaratmaktan daha çok, devlet şehirleşmeyi yaratıyor gibidir. İbni Haldun büyük şehir **umrânlarının** kuvvetli devletlerin oldukları yerlerde ortaya çıktığını söylemektedir. Sonra yine o, **şehir umrânında** ekonomik faaliyetlerin bozulmasını, devletin çözülmesini başlatan olaylar arasında en önemli, hatta birinci dereceden bir etken olarak görmektedir; ama öte yandan o, devletin çözülmeye başlamasını da ekonomik hayatın bozulmaya başlamasının en önemli nedeni olarak görmektedir. Bu bağlamda olmak üzere İbni Haldun'un, devletin ekonomik hayattaki talep yaratıcı, düzenleyici fonksiyonlarına çok önem verdiğini görüyoruz. Ona göre bir **şehir umrânında**, ekonomik hayatın en canlı olduğu yer, devletin merkezinin (al-makarr) bulunduğu yerdir. Çünkü burada devlet sahibi bulunmaktadır. Devlet sahibi, gerek etrafındakilere yaptığı bağışlarla onların ekonomik hayatta talep yaratıcı bir duruma geçmelerini sağlar, gerekse bizzat kendisi bir takım hanlar, saraylar, camiler, büyük binalar yaptırtmak suretiyle ekonomik hayatı canlı tutmaya katkıda bulunur. "Devlet, en büyük pazar yeridir (al-sûk ál-a'zam)".[35] Nihayet bir başka önemli yanı ile devlet, çeşitli kurumları ile ekonomik hayatın düzen içinde gerçekleşmesini ve gelişmesini sağlar: İbni Haldun'a göre her türlü ekonomik faaliyetin belli başlı hedefi "kâr"dır. Böyle bir faaliyette bulunan ki-

---

35 MB. 286, 369, 403; MR. II. 102-103, 287, 352; MU. II. 74-75, 289-290.

şi, onun sonucunda ortaya çıkacak kârı elde tutmak ve ona istediği gibi tasarrufta bulunmak ister. İşte devlet bu kârı ve onun dönüştüğü şeyleri, yani malı mülkü koruduğu sürece ekonomik faaliyetler gelişir, çoğalır. Bunun tersi durum, yani devletin kendisinin ekonomik hayata âdil olmayan müdahaleleri, haksız vergilerle bu kârlara göz dikmesi, hele insanların mallarına, paralarına istediği gibi el koyarak mülkiyete tecavüzü, ekonomik hayatı felce uğratır, soysuzlaştırır. Bunun sonucunda devlet, varlığını sürdürmek için muhtaç olduğu, vergilerle elde ettiği gelir kaynaklarını kaybeder, ordusunu, memurlarını besleyemez hale gelir. Bu da onu çözülmeye ve yıkıma götürür.[36]

O halde kısaca İbni Haldun için, siyasî egemenlik umrânın varlık şartıdır ve siyasî cinsten olaylar da toplumda meydana gelen olaylar arasında ekonomik nitelikli olaylar kadar, hatta onlardan belki daha önemli, daha ağırlığı ve belirleyiciliği olan olaylardır. O zaman burada şu soru ortaya çıkar: Siyasî egemenliğin ve onun en yüksek bir biçimi olan mülkün, devletin kaynağı nedir? O, bir toplum içinde nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıkmaktadır? Bir insan topluluğu içinde siyasî egemenliği ellerine geçirenler, bunu ne sayesinde ve nasıl bir süreç sonunda başarmaktadırlar?

Bu soruların cevaplarını araştıran İbni Haldun, ortaya yine çok tanınmış bir kavramını atmakta ve ona dayanarak bir "devletin oluşumu" teorisi geliştirmektedir. Bu, **asabiye** kavramıdır.

4) Asabiye ve Bedevî Umrândan Hazerî Umrâna veya Şehir Uygarlığına Geçiş

Asabiye nedir? Kaynağı, niteliği nedir? Ne cinsten bir ilkedir? İşlevi nedir? İbni Haldun'un sosyolojisi ve özellikle devlet felsefesi üzerinde inceleme yapan hemen bütün araştırmacılar bu

36 MB. 281-283, 386-287, 296-298; MR. II. 93-96, 103-104, 122-124; MU. II. 63-68, 76-77, 102-105.

güne kadar asabiyeyi bu sorular etrafında anlamaya, açıklamaya çalışmışlardır. Bunun sonunda ortaya birbirinden oldukça farklı anlayışlar çıkmış, terim Batı dillerine bu farklılığı yansıtan bir biçimde farklı karşılıklarla çevrilmiştir. Bazıları onu "grup duygusu" (group feeling, public spirit, esprit de corps, Gemeinsinn, Gemeingefühl) olarak karşılamışlardır. Bazılarına göre onun "toplumsal dayanışma duygusu, bilinci" (social solidarity, Solidaritat) olarak anlaşılması ve böylece çevrilmesi gerekir. Hatta ondan "vatanperverlik, millî duygu, milliyetçilik" (patriotisme, sentiment national, nationalisme) kavramlarının anlaşılmasının mümkün olduğunu ileri sürenler dahi olmuştur.[37]

Onun bu şekilde farklı anlaşılma ve yorumlanması, farklı kavramlarla karşılanması ve çevrilmesi olayının nedeni, gerçekten de İbni Haldun'un asabiyeyi çok karmaşık bir kavram olarak ortaya atmasıdır. *Mukaddime*'de basit olarak İbni Haldun'un bu kelimeyi kullandığı yerlerin bir sayımı bile bize bunu göstermektedir. Bu yerlerde onun, asabiyeyi birbirinden farklı bir çok toplumsal birimde yine birbirinden farklı gibi görünen çeşitli toplumsal olaylar vesilesi ile zikrettiğini görüyoruz. Bununla birlikte bütün bu farklı birimlerde, farklı yer ve kullanım-

---

37 De Slane ve onu takiben Bouthoul, "asabiye"yi "esprit de corps" olarak çevirmektedirler (Bouthoul, İbn Khaldoun, s. 56). Kremer, onu "Gemeinsinn, Gemeinsgefühl, Stammgeist" olarak karşılamaktadır (A. von Kremer, *İbn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche*, Vienna, 1879, s. 601, 602, 606, 610). Schimmel ve Ayad da onu "Gemeinsinn, Gemeingefühl" olarak almaktadırlar (Schimmel, *Ausgewahlte Abschnitte*, s. 37; M.K. Ayâd, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre İbn Halduns*, Stuttgart und Berlin, 1930, S. 175, 203). Rosenthal onu "group feeling", Mahdi ise "social solidarity" veya sadece "solidarity" olarak İngilizceye çevirmektedirler (MR. I. 261, 263, Mahdi, *İbn Khaldûn's Philosophy*, s. 196) Asabiye kavramının tahlilleri ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz: H. Ritter, İrrational Solidarity groups: A Socio-pyschological Study in Connection with İbn Khaldûn, *Oriens*, Leiden, 1948, I. s. 1-44; T. Khemiri, Der Asabija-Begriff in dêr Muqaddima des İbn Hâldûn, *Der İslâm*, Berlin, 1936, XXIII. S. 163-188.

larında asabiye kavramının temel bazı özelliklerinin mevcut olduğu da gözden kaçmamaktadır. İşte bizce bu temel özelliklerini yakalamak için tutulması gereken en doğru yol, onun kaynağına bakmak, ne cinsten bir ilke olduğunu araştırmak, en önemlisi İbni Haldun'un onunla "hangi tip olayları" açıklamak istediğini tesbit etmek, yani işlevini belirlemektir.

İbni Haldun asabiyeyi ilk olarak *Mukaddime*'de, bedevî umrânda ortaya çıkan bir olay ve böyle bir toplumsal örgütlenme seviyesinde yaşayan bir grubun dıştan gelecek tehlikelere karşı kendisini korumasının ilkesi olarak ele almaktadır. İbni Haldun'a göre bedevî umrân seviyesindeki bir örgütlenmede hayat, şehir umrânı seviyesindeki bir hayata göre çok daha zordur; böyle bir hayat seviyesinde yaşayan bir grup diğer seviyede yaşayan bir gruba göre çok daha büyük tehlikeler altındadır. Bu tehlikelerin en büyüğü, gerek bu grup içinde yaşayan diğer bireylerden, gerekse bu grubun dışındaki diğer grupların bireylerinden kişinin canına, malına zarar vermek yönünde gelecek olan ve insanın kötü, hayvanî yanından kaynaklanan tehlikedir. Şehirler söz konusu olduğunda bir grup içindeki üyeleri bu grubun diğer üyelerinden gelebilecek bir saldırıya karşı koruyan egemen bir otorite, devlet vardır. Bu aynı otorite, devlet, meslekten bir koruyucular zümresi (askerler, ordu, polis) ve diğer bazı yan tedbirlerle (şehirleri çevreleyen kale duvarları) bu grubu dıştan gelecek tehlikelere karşı da koruma görevini üstlenir. Ancak bedevî örgütlenme seviyesinde yaşayan gruplarda bu tip bir kurum ve onun koruyucu tedbirleri mevcut değildir. Burada aşiretler, kabileler şeklindeki bu örgütlenmede, kabile reisinin temelde diğer üyelerin kendisine karşı duydukları büyük saygı, ululama üzerine dayanan bir otoritesi söz konusudur. Bu otoritesi sayesinde o, grubunun diğer üyeleri üzerine yükselir ve onların birbirlerine olan ilişkilerinde hâkim, düzenleyici bir rol oynar. Gruba dıştan gelecek bir tehlike, saldırı durumunda da kabilenin cesaretleri ile tanınmış eli silah tutan genç üyeleri kendiliklerinden ortaya çıkarlar ve bu tehlikeyi savuşturmak

için dövüşürler. İmdi böyle bir tehlike karşısında bu şekilde ortaya atılıp, kabilelerini böyle canla başla savunmaları için, onların birbirlerine karşı bir yakınlık duymaları gerekir. Böyle bir yakınlık duygusunu duymaları için de onları birbirlerine bağlayan bazı bağların olması gerekir. Ancak böyle bir takım bağların olduğu, bunun sonunda böyle bir duyguyu paylaşmaları, bunun onları birbirleriyle birleştirmesi, kenetlemesi, bunun da dışardakiler tarafından bilinmesi, dolayısı ile muhtemel saldırı heveslerinin kırılması durumunda bu grup emniyette olabilir ve hayatını sürdürebilir.[38]

İşte bu bedevî **umrân** seviyesindeki toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan, bu seviyede yaşayan bir grubun üyelerini birbirlerine bazı yakınlık duyguları ile birleştiren, onları dış bir tehlike karşısında grubu birlikte savunmaya ve korumaya iten, ayrıca bu grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde "ahlâkî" diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbni Haldun "asabiye" adını vermektedir. Bu yakınlık duygusunun temeline de esas olarak yakın veya uzak bir "kan bağlılığını, yani biyolojik bir olayı koymaktadır.[39] Çünkü ona göre bu sözü edilen bedevî grubun üyeleri, birbirlerine aynı aileden, aynı soydan, atadan gelmeleri anlamında bir takım biyolojik bağlarla bağlıdırlar ve kendilerini de böyle görmektedirler.

Gerçekten, **asabiye** kelimesinin kendisi ile yakından ilişkili olduğu "'asaba" kelimesine bakarsak Arapça'da onun, birbirlerine baba tarafından aynı soydan gelmelerinden ötürü akrabalık, kan bağlılığı ile bağlı kişilerden oluşan bir grubu, topluluğu ifade etmek için kullanıldığını görüyoruz. Bunun yanında yine bu anlamla bağıntılı olarak "'isâba" ve "'usba" kelimeleri de grup, topluluk anlamlarına gelmektedir.[40] Bu anlamları birleştirdiğimizde **asabiye** teriminin "baba tarafından birbirleriyle akraba

---

38 MB. 127-128; MR. I. 262-263; MU. I. 321-322.
39 MB. 128-129, 295; MR. I. 263, 264, II. 120; MU. I. 322, 323-324, II. 98.
40 Belot, *al-Farâ'id,* s. 498-499.

olanların meydana getirdiği grup ve bu gruba giren üyelerin birbirlerine karşı duydukları yakınlık, dayanışma duygusu" anlamlarını içerdiğini görüyoruz. Nitekim İbni Haldun'a gelinceye kadar bu kelimenin Arap literatürü ve hukukunda bu anlamlarında kullanılmış olduğunu tesbit ediyoruz. Birinin kendi ailesini, kabilesini korumakta gösterdiği eğilim, haklı veya haksız olsun kendi grubunu gözetmesi, tarafını tutması hep bu terimle ifade edilegelmiştir.[41] Yine İslâm, onu bu alışılagelen anlamında Müslüman cemaatinin üyelerinin birbiriyle kardeş oldukları temel fikrine aykırı düşen bir şey olarak gördüğü için, İbni Haldun'un da işaret edeceği üzere reddetmek istemiştir.[42]

Bununla birlikte İbni Haldun bu kelimeyi de **umrân** kelimesinde olduğu gibi yine esaslı bazı değişikliklere uğratmaktadır. Bu onun **asabiyeyi** özellikle soyutlaştırarak yukarda gördüğümüz üzere özünde toplumsal bir olayı, yani "toplumsallık"ı, sociabilitè) açıklamak üzere sosyolojik bir kavram olarak belirleme yönünde gösterdiği çabasında ortaya çıkmaktadır. Öte yandan da onun bu duygunun temeline yukarda işaret ettiğimiz salt kan bağlılığını aşan bazı unsurları koymak yönünde bir çabası olduğu da görülmektedir. Söylemek istediğimizi geniş olarak açıklayalım:

İbni Haldun yukarda söylediğimiz üzere, **asabiyeyi** ilke olarak ve aslî şeklinde bedevî **umrân** seviyesinde ortaya çıkan bir olay olarak belirlemektedir. Burada o, yine her şeyden önce, bu grubun üyelerini bir arada tutan bir toplumsallık faktörü olarak belirlenmektedir. İşte bu temel özelliği onu, İbni Haldun'un geniş ve türemiş anlamı ile "her türlü toplumsal birim"de, onların üyelerini birbirlerine yaklaştıran, bu üyelere "biz" bilinci veren, dolayısı ile toplumu mümkün kılan bir ilke olarak görmesini de sağlamaktadır. Bu noktadan hareket eden İbni Haldun, bir defa

---

41 İbni Haldun, *Mukaddime* I. Türkçeye Çev. Turan Dursun, Ankara, 1977, Onur yay. S. 404-406, 54 numaralı not.
42 MB. 202, 203; MR. I. 414-415, 416; MU. I. 510, 512.

bedevî **umrân** seviyesinde yaşayan kabileler gibi çağdaş deyimle her türlü "cemaat" tipi toplumsal örgütlenmelerde, onları mümkün kılan bir **asabiyenin** varlığını kabul eder gibidir. Ayrıca o, **şehir umrânı** seviyesinde, şehirlerde yaşayan insanların evlilikler dolayısıyla birbirleriyle girmiş oldukları ilişkiler sonucunda ortaya çıkan ailelerde de bir **asabiyenin** varlığından söz edilebileceği görüşündedir. Ona göre bedevî örgütlenme aşamasında aileler ve kabileler arasında görülen dostluklar ve düşmanlıklar, bu **asabiye** grupları olan aileler arasında da görülür. Özellikle **şehir umrânı** zayıfladığı, şehirde merkezî otoritenin çözülmeye başladığı zamanlar, insanlar kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kaldıklarında, bu aileler ve gruplar ve onların **asabiyeleri** tekrar işlev kazanırlar.[43]

Sonra yine İbni Haldun **şehir umrânında**, **mülk** sahibi iktidara geçtikten, kendi kabilesinin ileri gelenlerini ortadan kaldırarak onların yerine kabilesinden olmayan bazı "mevlâ"ları geçirdikten, yani askerî ve sivil bürokratlar zümrelerini oluşturduktan sonra, onlarla bu **mülk** sahibi arasında yine belli bir **asabiye** duygusunun meydana gelmesinden söz etmektedir. Yani ona göre, bu kişi ile kendi kabilesi arasındaki **asabiye** çözüldükten sonra, bu sefer onunla bu yeni gruplar arasında yeni bir **asabiye** ortaya çıkmaktadır.[44]

Sonra yine İbni Haldun **asabiye** kavramını analiz ederken esas olarak bir "kabile" veya "aşiret" toplumsal biriminden hareket etmektedir. Bununla birlikte bunlar içindeki "aile, ev (bayt)" sayısı kadar bağımsız **asabiyelerin** varlığını da kabul etmektedir. Devletin oluşum süreci ile ilgili olarak İbni Haldun'un verdiği açıklamaya göre bu bağımsız aile (bayt) **asabiyeleri** birbirleriyle ilişkilere girdiklerinde, en kuvvetli **asabiyeye** sahip olan aile diğer aileleri etkisi altına almakta, yenilenler yenenin **asabiyesini** benimseyerek, ona katılarak daha büyük bir birim, ya-

43 MB. 377-379; MR. II. 302-305; MU. II. 311-315.
44 MB. 295; MR. II. 120; MU. II. 98.

ni sözü edilen kabileyi meydana getirmektedir. Birbirlerinden farklı **asabiy**elere sahip olan kabileler de birbirleriyle karşılaştıklarında, çatıştıklarında, daha kuvvetli bir **asabiye**ye sahip olan kabile diğerini veya diğerlerini sindirmekte, böylece bu kabilenin başkanlığında bir kabileler konfederasyonu oluşmaktadır.[45]

O halde görüldüğü gibi İbni Haldun aileden başlayarak, kabile, kabileler birliği, devlet sahibi ile devlet görevlilerinin meydana getirdiği grup gibi çeşitli toplumsal birimlerde çeşitli **asabiye**lerin varlığını kabul etmektedir. İşte bu şekli ile **asabiye**, en geniş anlamda bir toplumsallık ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine bu niteliği ile, İbni Haldun'un düşüncesine çok aykırı düşmeksizin, tinsel ümmet gibi en geniş bir toplumsal birimde dahi bir **asabiye**nin varlığından söz edilebilir. Bununla birlikte İbni Haldun bütün bu toplumsal birimlerde **asabiye**nin aynı "kuvvette" olamayacağını düşünmektedir. Bununla ilgili olarak da aile ve kabile gibi "cemaat" tipinde örgütlenmiş toplumsal birimlerde, diğer birimlere nazaran onun daha saf, daha kuvvetli bir biçimde bulunduğunu kabul etmektedir. Gerçekten, İbni Haldun'a göre bir **asabiye**nin azlığından, çokluğundan, kuvvetlilik veya zayıflığından bahsedilebilir. Daha kuvvetli bir **asabiye**, kendisinden pay alan üyeleri arasındaki yakınlık duygusunun, dayanışma bilincinin daha kuvvetli, daha çok olduğu bir **asabiye**'dir. Bu bakımdan cemaat tipindeki toplumsal örgütlenmeler daha kuvvetli, daha etkin **asabiy**eleri içlerinde barındırmaktadırlar. Bunun da en iyi örnekleri, yukarda söylediğimiz gibi aile ve kabiledir.

Burada **asabiye**nin kaynağı ile ilgili ikinci bir noktaya geçebiliriz. Bir aile veya kabile, temelde, kan bağlılığına dayalı üyelerin oluşturduğu bir toplumsal birimdir. Gerçekten de yukarda temas ettiğimiz üzere İbni Haldun, **asabiye**nin kaynağında en önemli unsur olarak böyle bir kan bağlılığını görmektedir. Bu-

45 MB. 139-140; MR. I. 284-286; MU. I. 352-355.

nunla birlikte İbni Haldun, salt kan bağlılığından başka bazı faktörlerin de insanlar arasında ortak bir dayanışma duygusunun oluşmasında katkısı olabileceğini düşünmektedir. Ona göre insanın, kendileri ile uzun bir zaman süresi içinde aynı çevreyi, aynı hayat tarzını, aynı tehlikeleri paylaştığı diğer insanlara karşı, bu insanlar kendisi ile aynı kanı, aynı ataları paylaşmasalar da, bir yakınlık, şefkat ve merhamet, bir koruma duygusu geliştirdiği bir gerçektir. Hatta o, uzun bir zaman süresi boyunca bir arada yaşayan bir çok kuşak söz konusu olduğunda, insanın kendileri ile aynı soydan geldiklerine inandığı diğer akrabaları ile varlığını kabul ettiği ortak kan bağlılığının daha ziyade "hayalî" bir şey olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre böyle bir durumda, sözü edilen ortak kan veya ata bağlılığı artık ispat edilemez bir şey halini alır.[46] Onun yerine uzun zamandan beri birlikte ve yakın yaşama, birlikte büyüme, aynı süt annesinden, eğitimden geçme, dostça arkadaşlık ilişkisinin, tek cümle ile hayata ve ölüme ait her şeyi ortaklaşa paylaşma ilişkisinin belirlediği bir bağlılık, yakınlık duygusu geçer. Nitekim İbni Haldun, azad edilmiş köleler, korunacaklarına ant içilmiş kimselerle, bunların efendileri veya koruyucuları arasında bu tip ilişkilerin oluştuğunu, dolayısı ile aralarında, kan bağlılıklarına dayanan **asabiye**ler gibi hakikî **asabiye**lerin doğduğunu kabul etmektedir.[47]

O halde **asabiye**, kan bağlılığının veya onun yerini tutabilecek birlikte ve uzun yaşama, yakın ilişkilerde bulunma, aynı hayat ve çevre şartlarını paylaşmanın doğurduğu, bu özelliklere sahip her türlü toplumsal birimde ortaya çıkan ve böyle bir grubun üyelerini birbirlerine şefkat, merhamet, sorumluluk gibi yakınlık bağları ve bilinci ile bağlayan bir dayanışma duygusu, toplumsallık faktörüdür.

Ancak İbni Haldun'un **asabiye** hakkındaki açıklamaları ve ona verdirdiği görev bununla bitmemektedir. **Asabiye**nin ona

46 MB. 129, 184; MR. I. 265, 374; MU. I. 325, 463.
47 MB. 184-185; MR. I. 374-377, MU. I. 460-467.

göre en aşağı bu birinci, yani toplumsallık faktörü olmaklığı kadar, hatta ondan da önemli ikinci bir görev ve işlevi daha vardır ki bu, "egemenliğin ve **mülk**'ün sağlayıcı ilkesi" olmasıdır. Başka deyişle, **asabiye**, İbni Haldun için, bir insan grubunun başka bir insan grubu üzerine egemenliğini kurması ve giderek devletin oluşturulması olayının temelinde olan ana açıklayıcı faktördür. İbni Haldun'a göre insan için toplumun, toplum için de egemenliğin zorunlu olduğunu biliyoruz. İşte egemenliğin en yüksek seviyeden bir ifadesi olan **mülk** veya devlet için de **asabiye** zorunludur. **Asabiye**, en genel olarak her türlü toplumsal örgütlenmede egemenliğin kaynağında bulunur; daha özel olarak da onun en mükemmel biçimi olan devlete ve onunla özdeş olan şehir uygarlığına geçişi mümkün kılan ilkedir. Başka deyişle bazı İbni Haldun araştırıcıları tarafından güzel bir biçimde ifade edildiği gibi "asabiye, tek yaratıcı siyasî faktör",[48] devletin oluşumunun hesabını veren muharrik kuvvettir."[49]

Egemenlik olayı ile ilgili olarak toplumsal evrimin İbni Haldun'a göre belli bazı aşamalardan geçtiği anlaşılmaktadır. O, bunlardan birincisini, **umrânın** hemen her bakımdan en ilkel bir seviyesi olarak gördüğü deve hayvancılığı ile geçinen göçebe halkların, özellikle Arapların temsil ettiği toplumsal grupların hayatında görmektedir. Ona göre bu hayat tarzı içinde yaşayan grupların, ekonomik faaliyetlerinde varlığı gözlemlenen ilkelliklerine, siyasî bakımdan da son derece ilkel bir örgütlenme, belki daha doğrusu örgütlenmeme karşılık olmaktadır. İbni Haldun bu Arapların hayat tarzlarını incelediğinde, onların hemen her bakımdan **umrâna** karşıt bir takım özellikleri olduğunu görmektedir. Ona göre bu insanlar tam anlamı ile göçebedirler; hayatlarını koyun, sığır gibi hayvanları yetiştirerek devam ettiren diğer benzeri göçebe halklardan daha göçebedirler. Bu ikinciler

---

48 E. Rosenthal, A North African, S. 6.

49 E. Rosenthal, *Gedanken*, S. 1 („die Asabija als motorische Kraft im staatlichen Geschehen...)

otsuz ve susuz yörelere açılmak durumunda olmadıkları, bundan dolayı bazan konup bazan göçerek yaşadıkları halde, birinciler hayvanları, yani develeri için yerleşme merkezlerini nisbeten yakın otlaklar yetmediği ve onların doğumları için çölün sıcak kumlarına ihtiyaçları olduğundan, çöle daha fazla açılmak zorundadırlar.[50] Bu sürekli göçebelik ve çölün güçlüklerle ve tehlikelerle dolu hayat şartları, bu insanları en vahşi, hatta şehir halkları ile karşılaştırılırsa adeta yırtıcı hayvanlar düzeyinde olan varlıklar yapmaktadır. Bu insanlar sürekli olarak yer değiştirmek zorundadırlar. Bu ise İbni Haldun'a göre **umrânın** tam karşıtıdır. Çünkü **umrân**, bir yere bağlanmak, yerleşmek gerektirir. Sonra bu insanlar, tahrip edici ve yağmacıdırlar. Önlerine çıkan ve kendilerini korumaktan aciz halklarla karşılaştıklarında, bunları hem de sistemsiz bir şekilde, tam anlamı ile tahripkâr bir tarzda yağmalamaktan başka bir şey düşünmezler. Öyle ki bunlar, ocakları için taşlara ihtiyaçları olduğunda binaları yıkıp taşlarını bu amaçla kullanmaktan çekinmezler. Çadırları için direklere ihtiyaçları olduğunda da akıllarına gelecek ilk şey, evlerin tavanlarındaki direklere saldırmaktır. Bu da İbni Haldun'a göre tam anlamı ile **umrâna** karşıttır; çünkü **umrân** yıkmayı değil, yapmayı (binâ) gerektirir. Sonra daha da önemlisi, bunlar, kanunlar içinde de yaşamazlar. Ne kendilerini herhangi bir otoriteye (hukm) bağımlı kılmak isterler, ne de yendikleri, yağmaladıkları toplumlarda böyle bir otorite tesis edip, bir kanun düzenini uygulatmaya kalkarlar. Bunu da İbni Haldun **umrânın** tam karşıtı bir özellik olarak görmektedir. Çünkü, **umrân**, bir otoriteye uyma ve yönetim gerektirir.[51]

Kısaca bu adamların gerek kendi aralarında, gerekse hâkim oldukları yerlerde, İbni Haldun'un kendi deyimi ile adeta bir "anarşi" (favza) hüküm sürer. Bunlar kendi aralarında sürekli

---

50 MB. 121, 129; MR. I. 251, 265; MU. I. 306, 326.
51 MB. 149-151, 151-152; MR. I. 302-305, 306-307; MU. I. 380-384, 386-387.

bir çekişme halindedirler. Onlardan birinin diğerinin, bu diğeri babası, oğlu veya ailesinden bir ileri geleni, büyüğü olsa dahi, hükmü altına girmeyi kabul etmesi çok nadirdir. Bu çok nadir durum da, özellikle, dış zorlamalar altında, birlikte olduğu kişilerin oluşturduğu gruba dıştan bir saldırı tehlikesi ortaya çıktığında söz konusu olur. Böyle bir durumda onların geçici olarak birinin emri altına girdikleri görülür. Ama bu durumda dahi sözü edilen kişi, onları hoş tutmak, onlarla bir çatışmaya girmemek zorundadır. Çünkü aksi takdirde bunun hem kendisinin hem de onların sonu olacağını bilir.[52]

İbni Haldun işte deve hayvancılığı ile geçinen göçebe Arap-lar'ın temsil ettiği bu toplumsal örgütlenmeyi, **umrânın** evriminde ilk basamak olarak görmektedir. Bir bakıma bu basamak, toplum-öncesi durumla, gerçek toplum durumu arasında bir basamak olarak görünmektedir. Çünkü İbni Haldun'un tasvirine göre bu, temelde "anarşik" olarak nitelendirilebilecek bir toplumsal durumu yansıtmaktadır. Bununla birlikte burada yine de, bir takım insanların bir arada bulunmaklığı ve geçici de olsa dış bir tehlike söz konusu olduğunda bir otoritenin emri altına girmekliği söz konusudur. Yani burada egemenlik olayı geçici ve çok ilkel bir biçimde olsa da zaman zaman ortaya çıkmaktadır. **Asabiyenin** kendisine gelince, İbni Haldun onun bu devrede de mevcut olduğunu söylemektedir. Ancak ilginç bir şekilde, o da çok ilkel ve taslak bir biçimde, sadece bu gruba dışardan sözünü ettiğimiz tehlike yöneltilince onun üyelerini birbirleriyle dayanışmaya iten bir korunma duygusu olarak ortaya çıkmaktadır. İbni Haldun'un kendi deyişi ile bu, "korunmaya dönük tabiî" ('asabiyya allati bihâ al-mudâfa'a) bir **asabiyedir.**[53]

Bu devrenin bir üstünde İbni Haldun'un daha önce de sözünü ettiğimiz asıl "cemaat" tipi özellikleri gösteren kabile hayatını ve bunun siyasî ifadesi olan "riyâset" devresini gördüğünü

52 MB. 150-151; MR. I. 304-306; MU. I. 383-386.
53 MB. 151; MR. I. 306; MU. I. 386.

tesbit ediyoruz. Bu devreyi gerek bir önceki, siyasî bakımdan bireylerin adeta kendi başlarına buyruk, atomlar gibi birbirlerinden bağımsız olarak yaşadıkları "anarşik" devreden, gerekse bir sonraki "mülk" devresinden ayıran bazı özellikler vardır. Bir öncekinden farklı olarak burada artık bir liderin (kabile reisinin) otoritesi ve ona itaat edilmesi (matbû'iyya) söz konusudur. Ancak bu otorite, kararlarını zorla uygulatabilecek bir güce (kahr) sahip değildir. Buna karşılık, İbni Haldun'a göre "mülk", tam olarak egemen olmadır (tagallub) ve kararlarını zorla uygulatma gücüdür (kahr).[54]

Asabiyenin kendisine gelince, İbni Haldun asıl gerçek ve yaratıcı anlamında **asabiyenin** bu devrede ortaya çıktığını düşünmektedir. Dolayısı ile özünü iyi yakalamak için bizim de onun bu devredeki niteliklerine bakmamız gerekmektedir; daha önce de işaret ettiğimiz gibi **asabiye** kaynağını bu devredeki kırsal hayatın bazı özelliklerinde bulmaktadır. İbni Haldun'un tasvirlerinden çıkardığımıza göre, bu devre, tipik bir "cemaat" şeklinde toplumsal örgütlenme devresidir. Bir cemaat yapısını karakterize eden en önemli unsur, "biz" bilinci, üyeler arasında son derecede gelişmiştir. Gruba dışardan bir tehlike söz konusu olduğunda, onun eli silah tutan gençleri kendiliklerinden ortaya fırlamaktadırlar. Egemenlik olayı da henüz grup içinde keskin boyutları, idare edenler ve idare edilenler kesin ayrımı ile ortaya çıkmamıştır. Grup üyelerini birbirlerine bağlayan en önemli bağ da hâlâ esas itibariyle bir kan bağlılığıdır.

İşte burada **asabiye**, hem dış gruplara karşı grubu koruma ilkesi, hem de grup liderine grubun geri kalan üyeleri üzerinde sahip olduğu otoritesini temellendirme ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Birinci niteliğiyle o, daha ziyade toplumsallık ilkesidir; İkinci niteliği ile ise siyasî bir ilke olmaya namzettir. İbni Haldun'un kendi deyimi ile burada o bir yandan "korunmaya dönük tabiî" bir **asabiye** niteliklerini korumakla birlikte, öte yan-

54 MB. 139, 151; MR. I. 284, 306; MU. I. 353, 386.

dan sonuçta **mülkü** gerçekleştirecek olan "saldırıya dönük" bir **asabiye** olmanın fırsatını aramaktadır. Çünkü bu devredeki tasvirinden, İbni Haldun'un **asabiyenin** yapısında belli bir gelişimin varlığını kabul ettiği görülmektedir. Bir önceki devrede **asabiyenin**, dıştan bir tehlike söz konusu olduğunda grubun üyelerini geçici olarak bir araya getiren ve bu tehlikeyi savuşturmaya yönelen, tamamen "korunmaya dönük" bir **asabiye** olduğunu biliyoruz. Bu devrede de **asabiye** bu vasıflarını korumaktadır. O, grubun kendi kendisini tasdik ve başkalarına karşı savunması ilkesidir. Bununla birlikte öyle anlaşılmaktadır ki o bir yandan grup içindeki liderin otoritesini gitgide daha belirginleştirirken, öte yandan bu grup aracılığı ile, uygun şartlar doğar doğmaz başka grupları hükmü altına alma, kendisini onlara da tasdik ettirmenin yollarını da aramaktadır, yani artık "saldırı"ya dönmektedir. Nitekim bu niteliği ile, başka kabileleri, başka grupları sözünü ettiğimiz kabilenin veya grubun egemenliği altına sokmakta, bunun sonunda mülkün ve devletin kurulmasına giden süreci başlatmaktadır. İbni Haldun aslında, **asabiyenin** özünde meydana gelen bu dönüşümün nedenleri hakkında bize ayrıntılı bir açıklama vermemektedir. Daha ziyade insan tabiatına ilişkin bazı gözlemlerini, **asabiyenin** yapısında meydana gelen bu değişmelerin temeline yerleştirmek istemektedir. Bu gözlemlerinin kendisine gösterdiği, insanın doğuştan başkalarına hükmetmek, kudretli olmak isteği içinde olduğu, bunu gerçekleştirebilecek şartlar doğar doğmaz bu kudret irâdesinin tatminine yöneldiğidir.[55] O halde kendisinde bir değişme meydana gelen belki **asabiyenin** kendisi değil, sözü edilen grup ve gruptaki insanlardır. Belli bir zamana kadar başkalarına saldırmayı düşünecek kadar güçlü olmayan bir grup, bir andan itibaren içinde meydana gelen bazı değişmeler sonunda böyle bir güce eriştiğini hissetmekte, bu da onu başka gurupları egemenliği altına almaya itmektedir. Başka bir deyişle bu sözü edilen grup,

55 MB. 166; MR. I. 337; MU. I. 423.

bir zamana kadar kendisini korumak için kullandığı bu toplumsal dayanışma gücünü, şimdi başkalarını emri altına almak için kullanmaya başlamaktadır.

Siyasî bakımdan toplumsal evrimde, *İbni Haldun*'a göre, bu "riyâset" devresinin ardından "mülk" devresi gelmektedir. Ancak bu devre de bir sonraki bölümde geniş olarak göreceğimiz üzere kendi içinde birbirini hazırlayan bazı devrelere bölünmesi gereken oldukça uzun bir devredir. Bir kabilenin başka kabile veya kabileleri egemenliği altına alıp **mülke** ve **şehir umrânı**na geçişin şartlarını hazırlamasından başlamakta, tek bir kişinin mutlak egemenliği (istibdâd) ve mutlak monarşide sona ermektedir. Bu arada bu başlangıç ve sonuç noktaları arasında bazı yerlerden geçmektedir.

Buna paralel olarak **asabiye**nin gelişimine bakarsak, onun da bu devrede belli başlı iki aşamadan geçtiğini görmekteyiz. **Mülk**ün kurulması ve ilk safhasında kabilenin lideri ile kendisini mülke götüren grubunun ileri gelenleri arasındaki bağlar, yani **asabiye** çok sıkı ve kuvvetlidir. Ancak bir yerden sonra ilerde göreceğimiz bazı nedenlerden ötürü kabile lideri veya **mülk** sahibi, grubu ile arasındaki bu bağları parçalamaya, yani **asabiye**yi ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Bunun sonucunda sözünü ettiğimiz bu **asabiye** çözülmekte ve ortadan kalkmaktadır. Bu ise sözü edilen mülkün, devletin, hatta onun üzerine dayanan şehir uygarlığının ortadan kalkmasını doğurmaktadır.

O halde bu ikinci işlevinde **asabiye**, her türlü siyasî egemenliğin ve bunun ifadesi olan kurumların, özellikle onun en yüce bir biçimi olan devletin açıklayıcı ilkesi, "yaratıcı tek siyasî faktör"dür. Bundan ötürü onun İbni Haldun'un devlet ve siyaset felsefesini inceleyenler tarafından "devletin oluşumunun hesabını veren muharrik kuvvet" veya "devletin kendisi ile kurulduğu enerji kaynağı"[56] olarak tanımlanması doğru ve haklıdır. Bu-

56 Z. F. Fındıkoğlu, İbni Haldun Hukukçu, *İş Mecmuası*, sayı 21, 1940, s. 15.

nunla birlikte yaratıcı siyasî kuvvet olma işlevi vurgulanarak yapılan bu tanımlamaları, yukarda göstermeye çalıştığımız üzere, öte yandan onun aynı önemde her türlü toplumsallığın açıklayıcı ilkesi olması niteliğini görmezlikten gelmek tehlikesini gösterdiği için, bize göre, belli bir ölçüde eksik kalmaktadır. Bundan ötürü Toynbee'nin onu "her türlü siyasî ve toplumsal organizmanın kendisinden meydana geldiği psişik protoplazma" olarak tanımlaması, yani aynı zamanda siyasî ve toplumsal işlevini vurgulayarak belirlemesi, bize daha doğru gelmektedir.[57]

Toynbee'nin bu tanımında işaret edilen diğer önemli bir husus vardır; Bu da **asabiye**nin temelde "psişik" karakterde bir kavram olmasıdır. Gerçekten biz de İbni Haldun'un bu tasvir ettiği şeklinde **asabiye**yi, maddî bir şey olmaktan ziyade "tinsel" bir şey olarak aldığını düşünüyoruz. Gerçi o, **asabiye**nin temeline belli bir sosyo-ekonomik hayat tarzını, bedevî hayat tarzının bazı özelliklerini koymaktadır. Sonra yine gerek bir **asabiye** ile "kan bağlılığı" arasında sıkı ilişkiler kurmaktadır. Bununla birlikte yukarda işaret ettiğimiz üzere onu, gene de salt bir kan bağlılığına indirgememektedir. Kan bağlılığından başka bazı faktörlerin de gerçek bir **asabiye**yi yaratabileceğini kabul etmektedir. Sonra gene işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun aynı şiddet ve kuvvette, aynı canlılık ve işlevde olmadıklarını söylemekle birlikte, bedevî cemaat örgütlenmesinden başka toplumsal örgütlenmelerde de **asabiye**nin varlığını kabul etmektedir. Bu nitelikleri ile **asabiye** dolayısı ile her toplumsal birimde onun üyelerinin birbirlerine karşı duydukları bir dayamşma duygusu, bilinci olarak, kelimelerin kendilerinin de gösterdiği üzere, bir "zihin" durumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada temas etmek istediğimiz diğer önemli bir nokta, bu tahlilimizin de gösterdiğine inandığımız üzere **asabiye**nin İbni Haldun tarafından tamamen sosyolojik bir kavram olarak ortaya atılmasıdır. İbni Haldun, açıkca görüldüğü üzere siyasî bir

57 Toynbee, *A Study*, C. II, s. 474.

egemenliğin oluşması, gelişmesi ve çözülmesi olayını, siyasî liderin, kişiliği, yetenek ve gücü ile açıklamaktan çok uzaktır. **Asabiye** kavramının tahlilinin ortaya koyduğu, egemenliğin temelinde liderin kişiliğinin değil, grubunun önemli olduğudur. İbni Haldun her hangi bir siyasî liderin kişisel özellikleri ne olursa olsun, arkasına grubunu, yani **asabiyeyi** almadığı takdirde kesin olarak başarıya erişemiyeceğini söylemektedir. Aynı şekilde o, devletin çözülmesinin nedenlerini de hükümdarların kişisel kusurlarında aramak gibi bir eğilimden çok uzak olacaktır. Devlete götüren **asabiyenin varlığı** ise, devleti çözdürecek olan da onun ortadan kaldırılması olacaktır. Bundan dolayı İbni Haldun'un *Mukaddime*'de, bir yer müstesna,[58] siyasî liderin kişiliği ile hemen hemen hiç ilgilenmediğini görüyoruz.

Sonuç olarak bedevî hayat seviyesi içinde ilerki bir safhada, gerekli şartlar oluştuğunda, bedevî bir grubun başlangıçta kendi kendisini tasdik etme irâdesi olarak adlandırabileceğimiz **asabiyesi**, kendini başkalarına tasdik ettirme amacına yönelmektedir. Burada, bir kabile içinde belli bir ölçüde egemenliği kabul edilen bir liderin ve ailesinin sürükleyici yönetimi altında başka kabile veya grupları boyunduruğu altına sokma yollarını aramakta ve devlet ve şehir uygarlığına geçiş imkânlarını aramaktadır. Bunun da belli başlı iki yolu vardır: Ya bu grubun kendisi emri altına aldığı gruplarla şehirler, büyük yerleşme merkezleri kurmakta ve böylece şehirleşmektedir; veya mevcut şehir uygarlıkları içine girmeye çalışmaktadır. Bunun da, yolu artık zayıflamış ve kendisine direnme gücü gösteremeyecek şehirlere saldırması ve buradaki egemen grubu ortadan kaldırarak onun yerine geçmesinden geçecektir. Şimdi artık **asabiyenin** hedefi olan **mülk** veya devlet ve onun gerektirdiği veya mümkün kıldığı şehir uygarlığı ortaya çıkmıştır.

58 Bkz: "Bir kişinin mülke liyâkatinin işaretlerinden birinin, iyi vasıfları kazanmak yönünde gösterdiği istekliliği olduğuna ve bunun tersinin onun, liyâkatsizliğinin bir işareti olduğuna dair" faslı. MB. 142-145; MR. I. 291-295; MU. I. 362-368.

5) Devlet ve Şehir Uygarlığı

İbni Haldun'da devletin incelenmesine girerken bazı noktaların açıklığa kavuşturulması gerekir. Bunlardan birincisi daha evvelce de bir iki vesile ile temas ettiğimiz "mülk"le "riyaset" arasındaki farklılığın ne olduğu noktasıdır. Yukarda sözünü ettiğimiz üzere İbni Haldun, **mülkün** veya devletin ana ayırıcı niteliğini zorla yaptırım gücüne sahip bir otorite olmasında görmektedir. "**Mülk, riyaset**ten fazla bir şeydir; Çünkü **riyaset,** sadece "**reislik**" (al-sûdad) demektir ve ona sahip olana itaat edilir (matbu'). (Ancak) reisin başkalarına hükümlerini zorla kabul ettirme gücü (al-kahr) yoktur. Mülke gelince o, egemen olma (al-tagallub) ve hükümlerini zorla kabul ettirebilme demektir."[59] O halde bu anlamda egemen olma, yani hükümlerini zorla uygulatabilme, **mülk**ün zorunlu şartıdır. Egemenlik, bir grubun içinde egemen olan ve kendisine egemen olunanlar farklılaşmasını gerektirir. O halde **mülkün** olduğu her yerde toplum böyle bir farklılaşmayı, tabakalaşmayı yansıtmak zorundadır. Nitekim İbni Haldun'un **mülkün** birinci şartı olarak bunu ortaya koyduğunu görüyoruz: "**Mülk** ve sultanlık, göreli şeylerdendir. (Ancak) kendi işlerini bir başkasının eline bırakanların (ra'iyya) olduğu bir yerde, **mülk** ve sultanlıktan bahsedilebilir. Sultan, yöneteceği kişileri olandır. Yönetilen kişiler de bir sultanları olanlardır. Bu kişinin, öbür kişilere olan ilişkisine de "yönetme" (malaka) denir".[60]

Ama **mülkün** anlamı yalnız başına bu değildir. Gerçek bir **mülkün** olması için uyruklarına söz geçirebilme gücü yanında veya bunun içinde daha başka bazı şeyler de gereklidir. Bunları da İbni Haldun, şöyle sıralamaktadır: "Vergiler tahsil etmek, askerî seferler düzenlemek, sınır bölgelerini korumak ve kendi üs-

---

59 MB. 139; MR. I. 284; MU. I. 353. Ayrıca Krş: MB. 151; MR. I. 306; MU. I. 386.

60 MB. 188; MR. I. 382-383; MU. I. 475.

tünde daha güçlü bir kimse olmamak".[61] İbni Haldun'a göre bunların herhangi birisinde bir eksikliği olan bir **mülk**, gerçek bir **mülk** değildir; bu **mülkün** sahibi de gerçek bir hükümdar (malik) değildir. Nitekim İbni Haldun, Aglebiler zamanında bazı Arap olmayan hükümdarların, bu niteliklerin hepsine birden sahip olmadıkları için, **mülklerinin** eksik (nâkıs) birer **mülk** olmaktan ileri gidemediğini söylemektedir.[62]

İmdi burada İbni Haldun'un bir **mülkün** ana unsurları ile ilgili olarak özellikle malî ve askerî unsurları ön plana aldığını görüyoruz. Bu, onun bir **mülk** veya devletin hangi temeller üzerine oturduğu hakkında belli bir fikrinin sonucudur. Bu fikre göre devlet, her şeyden önce ve esas olarak malî ve askerî bazı kurumlar üzerine oturur. Bir devletin güçlü bir biçimde yaşamasına devam etmesi için de bu kurumların canlı ve güçlü tutulmaları gerekir. Bunlar, devletin her türlü ihtiyacını karşılamak üzere gerekli parayı sağlayacak gelir kaynaklarını temin edecek vergi kurumu ve gerek iç gerekse dış düşmanlarına karşı onu koruyacak güçlü bir ordudur. Nitekim İbni Haldun'un devletin çözülme ve çökmeye gitme olayının temeline de yine bu iki kurumda meydana çıkacak bazı bozulmaları koyduğunu görüyoruz. Ona göre şehir uygarlığında, devletin gelirlerinin giderlerini artık karşılamamaya başladığı an, devletin ve uygarlığın çözülmesi başlayacaktır. Bunun en doğrudan ve önemli bir sonucu, devletin, ordusunun kendilerinden meydana geldiği askerlerinin ücretlerini artık ödeyememesi, böylece askerî gücünü zayıflatması olacaktır. Malî ve askerî düzeni bozulan bir devleti bekleyen zorunlu akibet ise onun ortadan kalkması olacaktır.

İbni Haldun'un devletinin niteliği ile ilgili olarak açıklığa kavuşturulması gereken diğer bir nokta, onunla "hânedanlık" arasındaki ilişkidir. Yukarda İbni Haldun'un tarihle, toplumsal olaylar ile ilgili açıklamalarında sürekli olarak bireyi dışarda

---

61 L?, 188; MR. I. 381; MU. I. 473 (?)
62 MB. 188; MR. I. 382; MU. I. 473-474.

tutmak isteyen, liderin, kahramanın rolünü geri planlara itmek isteyen bir eğilimi olduğundan söz ettik. Ancak öte yandan İbni Haldun'un devleti hânedanlığa özdeş kılmak yönünden açık bir görüşü olduğunu görüyoruz. Başka deyişle o her devletin bir "aile", "sülâle" devleti olduğunu düşünmektedir. Gerçi ona göre devletin meydana gelmesinin kaynağında olan şey, **asabiye** gibi belli bir grubun ortaklaşa paylaştığı toplumsal bir duygudur. Ama öte yandan devlet, her zaman için bu grubun içinde hâkim bir ailenin üyelerinin kendi malları gibi malik oldukları bir şeydir. Bu durum, devletin gelişim süreci içerisinde, sözü edilen ailenin üyelerinin de ailenin lideri tarafından teker teker tasfiye edilip tek bir kişinin egemenliğine, monarşiye gidilmesi ile en mükemmel ifadesini bulur. Bu safhada XIV. Louis tarafından söylendiği ileri sürülen "devlet, benim" cümlesi ve devlet-hükümdar özdeşleşmesi İbni Haldun için de geçerli olur.

İbni Haldun bir devletin ortaya çıkması, gelişmesi, en yüksek noktasına erişmesi ve çözülmeye gitmesi ile bir ailenin belirmesi, sivrilmesi, çözülmeye gitmesi arasında sıkı bir paralellik kurmaktadır. Ona göre böyle bir ailenin şeref ve prestiji, birbirini takip eden dört neslinde başlıca şu safhalardan geçer: I. Birinci nesil veya baba. Bu nesil veya baba, ailenin şeref ve şöhretini (al-macd) kurar (bâni al-macd). II. İkinci nesil veya babanın oğlu. Bu, bu şeref ve şöhreti devam ettirir. III. Üçüncü nesil veya bunun oğlu. Bu, sözü edilen şeref ve şöhreti elde tutmaya çalışır. IV. Son olarak bundan sonra gelen nesil veya onun oğlu. Bu ise bütün bunları yıkar. Bu nesillerin sayısı beş veya altı da olabilir. Ama kural olarak sözü edilen şeref ve prestij dört nesilde sona erer.[63] İmdi devlette egemenliği elinde tutan ailenin kendisi de zorunlu olarak bu safhalardan geçer. Bunun sonucunda devletin kendisi de, onu elinde tutan ailenin kaderini paylaşarak kurulur, gelişir, devam eder ve çözülür.

---

63 MB. 136-138; MR. I. 278-282; MU. I. 345-350.

İbni Haldun'un devletinin bir diğer özelliği, buraya kadar söylediklerimizden kolaylıkla çıkarılabileceği üzere çıplak bir "güç devleti"i (power-state) olmasıdır. Bu ne Rousseau'nun, insanların bir araya gelerek serbest irâdeleri ile oluşturdukları "toplumsal bir sözleşme"ye dayalı devletidir ne de bugün örneklerini her yanda gördüğümüz "anayasal" bir devlettir. Bu devlette kudretin kaynağı, kuvvettir. Bu devletin kanunlarını egemen aile veya bu ailenin liderinin irâdesi belirlemektedir. Başka deyişle bu devlette kudretin kaynağı hukuk değil, hakkın ve hukukun kaynağı kudrettir.[64]

Son olarak yine daha önce kendisine temas ettiğimiz bir noktayı tekrar hatırlatmamız gerekmektedir: Bu, İbni Haldun'un **şehir umrânı** ile devlet arasındaki ilişkileri nasıl gördüğü noktasıdır. Yukarda da söylediğimiz üzere İbni Haldun, **şehir umrânını** ve onda ortaya çıkan her şeyi, devletin bir eseri olarak görmek eğilimindedir. Bir defa her şeyden önce devletin kaynağı şehirlileşme değildir, tersine şehirlileşmenin nedeni devlettir. İbni Haldun'un kendi sözlerine göre, "şehirler, **mülkün** ikinci dereceden ürünleridir, dolayısı ile ondan sona gelirler"[65] Çünkü "**mülk**, insanların şehirlerde yerleşmesini gerektirir". Bunun belli başlı iki nedeni vardır: "Bunlardan birincisi, **mülkün** rahatlık, konfor, yerleşme ve bedevî hayatta **umrânla** ilgili eksik olan şeylerin tamamlanmasını istemesidir. İkinci olarak, **mülkün** rakip ve düşmanlardan korunması gerekir".[66]

Aynı şekilde İbni Haldun, şehirlerdeki ekonomik faaliyetlerin gelişmesinin nedeninin de devlet olduğunu düşünmektedir. Devlet, yarattığı şehirlerle ve bu şehirlere çektiği büyük insan toplulukları ile büyük bir işgücünü üretime sokar ve bu işgücü-

---

64 İbni Haldun'un devletinin bu özelliği ile ilgili olarak bkz: Fındıkoğlu, *İbni Haldun Hukukçu*, s. 15-16; Bouthoul, *İbni Khaldoun et sa Science Sociale*, s. 53.
65 MB. 342; MR. II. 235; MU. II. 223.
66 MB. 344; MR. II. 237; MU. II. 226.

nün gitgide daha verimli bir hale gelmesini temin eder. Şehir, ticaretin ve sanayinin ortaya çıktığı bir yer ise devletin bunların gelişmesi ve mükemmelleşmesinde çok önemli bir katkısı vardır. Saraylar, camiler, kervansaraylar, büyük ve görkemli binalar hep devlet sahibi ve onun yakınındakiler tarafından yaptırılırlar. İlim adamları, san'atçılar hep **şehir umrânında** ortaya çıkmak imkânını bulurlar ve yine devlet sahibi ve onun yakınındakiler tarafından himaye edilir, beslenirler. Kısaca "devlet, **şehir umrânının** sûretidir" ve onun içindeki her türlü faaliyetin varlık ve gelişim şartıdır.

İbni Haldun şehir uygarlığında devletin gelişimini, bazan onu elinde tutan ailenin nesilleri, bazen ise devletin kendisi bakımından geçirdiği farklı safhaları (al-atvâr) açısından ele alır. Nesiller bakımından ele aldığında bir devletin, **asabiyeyi** elinde tutan ailenin bazen yukarda söylediğimiz gibi dört neslinde, bazen ise üç neslinde gelişmesini tamamlayıp sona erdiğini söyler. Zaman olarak da her devlete ortalama 120-130 yıllık bir ömür tanır.[67]

Bir devletin kendisi bakımından içinden geçtiği farklı safhaları, devreleri ise İbni Haldun beşe ayırır; Ona göre her devlet veya hânedanlık, sayısı kural olarak beşi geçmeyecek, birbirlerinden farklı karakterlerle ayrılan devrelerden geçmek zorundadır. Bu devrelerden birincisi, devletin veya hânedanlığın "**kuruluş**" devresidir. Bu, her türlü karşı koymanın bastırılarak devletin daha önce onu elinde tutan aileden zorla alınması ve kurulması devresidir. (tavr al-zafar). Bu devrede, üstünlüğü sağlamış olan **asabiye**nin canlılık ve etkinliği en üst düzeydedir. Devleti eline geçiren grup, henüz bedevî hayatından getirdiği alışkanlıklarını terketmemiştir. Bu grubun üyeleri mütevazi, kanaatkâr bir hayat tarzını devam ettirmektedirler. Kabile lideri, mülkü eline geçirmiş olmasına rağmen, henüz kendisini kabilesinin ileri gelenlerinden ayırmamaktadır.

---

67 MB. 136-138, 170-172; MR. I. 278-282, 343-347; MU. I. 345-350, 431-436.

İkinci devre İbni Haldun'a göre, mülkü elinde tutan kimsenin kendi kabilesi üzerinde de otoritesini tesis etmeye, mülkü ve onun nimetlerini yalnız kendisi için istemeye gittiği devredir (tavr al-istibdâd). Bu devrede mülk sahibi, grubunun ileri gelenlerini etrafından ve devlet yönetiminden uzaklaştırmaya, onların yerine kendisine bağlı, itaatkâr "mevlâ"ları geçirmeye çalışır. Kendileri ile aynı asabiyeyi paylaştığı ve kendisini iktidara getirmiş olan bu ileri gelen arkadaşlarını boyunduruğu altına almaya, ezmeye çalışması ise bu asabiyenin kendisini çözülmeye, ortadan kalkmaya götürecektir.

Bundan bir sonraki devre, artık mülkün meyvelerinin toplanmaya başladığı "rahatlık çağı"dır (tavr al-farâğ). Bu meyveler insan tabiatının sahip olmak istediği servet, mal, adını ölümsüzleştireceği düşünülen eserler, şan, şöhret gibi şeylerdir. İbni Haldun'a göre bu devre devletin en mükemmel biçimine eriştiği devredir. Devlet sahibi daha önce gelen iki devrede hem başkalarını, hem kendi grubunu tam olarak egemenliği altına almıştır. Devletine artık ne içten, ne dıştan ciddi bir tehlikenin yönelmesi söz konusudur. Bu devrede onun devletinin iyi işleyen bir malî düzeni, emirlerini ülkenin dört bir tarafında uygulamakla görevli iyi çalışan bir sivil bürokrasisi, ücretleri zamanında ödenen, iyi beslenen ve giydirilen, iyi teçhiz edilen askerlerden oluşan güçlü bir ordusu vardır. Devlet sahibi bu devrede muntazam bir şekilde toplanan vergileri büyük binalar, köşkler, kaleler vb. yaptırtmakta, etrafındakilere, yabancı devletlerin heyetlerine cömertce bağışlarda bulunmakta sarfeder. Bu devre "istibdad" devrelerinin sonudur.

Bu devre de yerini devlet sahibinin artık durulduğu, barış ve huzur içinde yaşamak istediği dördüncü bir devreye bırakır (tavr al-kunû va'l-musâlama). Bu devrede hükümdar, kendisinden önce gelen atalarının bıraktıkları şeylerle yetinir. Benzeri olan hükümdarla iyi ilişkiler içinde rahat ve huzurlu bir hayatı arar. En doğru yolun, kendisinden önce gelenlerin bıraktıkları örnekleri taklit etmek olduğunu düşünür. Bundan ötürü bu devre bir "taklit" devresidir.

Bundan sonra beşinci ve sonuncu devre gelir. Bu israf, saçıp savurma devresidir (tavr al-isrâf va'l-tabzîr). Bu devrede hükümdar, kendisinden önce gelen atalarının biriktirmiş olduğu her şeyi arzu ve zevkleri uğrunda saçıp savurur. Bunun yanında devlet makamlarına ehliyetsiz kişileri geçirir. Sağına soluna müsrifçe bağışlarda bulunmakta devam eder. Askerlerini gerektiği gibi kontrol etmediği gibi bir yerden sonra onların ücretlerini de ödeyemez bir hale gelir. Böylece atalarının kurmuş ve yükseltmiş oldukları devletinin temellerini tahrip eder ve onun yıkılmasına gidecek süreci başlatır.[68]

Devlet, bu safhalardan geçerken İbni Haldun'a göre şehir hayatının çeşitli alanlarında da bunlara paralel bazı gelişmeler ortaya çıkacaktır. Ekonomik alanda ortaya çıkan gelişmelere bir göz attığımızda esas olarak şunları görürüz: Her şeyden önce daha önce de işaret ettiğimiz gibi şehirli hayatını belirleyen ana ekonomik uğraşlar, zanaatlar, ince zanaatlar veya san'atlar ve ticarettir. İbni Haldun'a göre tarım "bir bedevî umrân san'atıdır, şehir umrânı onu bilmez".[69] Zanaatlere gelince, onlar da "kural olarak (gâliban) sadece şehir umrânında mevcuttur".[70] Gerçi bedevi umrânda da bazı zanaatlara raslanır. Ancak bunlar gerek sayıca çok azdırlar, gerekse şehir umrânındakilerle karşılaştırılırlarsa çok ilkel bir seviyededirler. Bunlar marangozluk, demircilik, fırıncılık gibi insan hayatı için zorunlu zanaatlardır. Şehir umrânında ayrıca bir önceki seviyede ortaya çıkması mümkün olmayan bazı ince zanaatler veya güzel san'atlar (kuyumculuk, mimarlık, hattatlık v.b.) görülür. Ticaret de şehir umrânının ortaya çıkardığı bir hayatını kazanma yoludur. Şehirli hayatı geliştikçe, insanların, daha önce varlığını hissetmedikleri bir takım yeni ihtiyaçları ortaya çıkar. Bu ihtiyaçları doyurmak üzere yeni uğraşlar belirir. Şehir hayatının sağladığı emniyetten, istikrardan, imkânlardan yararlanmak isteyen

68 MB. 175-177; MR. I. 353-355; MU. I. 444-448.
69 MB. 406; MR. II. 357; MU. II. 383.
70 MB. 383; MR. II. 317; MU. II. 327.

insanlar bu şehirlere akın ederler ve bu ihtiyaçları karşılamak üzere hizmetlerini arzederler. Bu iş arzının çoğalması, işbölümünün artması, uzmanlaşması, verimlileşmesi sonunda üretim gitgide artar. Öyle ki şehirde yaşayan insanların ihtiyacı olandan daha fazla ürünlerin üretilmesini doğurur. Bu ihtiyaç fazlası ürünleri başka toplumlarla değiş tokuş etmek, karşılığında para veya mal almak üzere çok önemli ve etkin bir tüccarlar zümresi ortaya çıkar.[71]

İdarî bakımdan **şehir umrânı** İbni Haldun'a göre, yine bir önceki devrede görünmeyen yepyeni bazı kurumları doğurur. Bunların başında güçlü bir bürokratlar zümresi gelir. Devletin elinin uzanabildiği her yerde, onun otoritesinin temsilcileri ve uygulayıcıları olarak vezirler, mabeyinciler, vergi toplayıcıları, resmî yazıcılar, polisler, yargıçlar, kumandanlar, askerler, kısaca askerî ve sivil her türlü devlet görevlilerinden (al-sayf va'l-kalam) meydana gelen bir bürokrasi ortaya çıkar.[72]

Askerî bakımdan devletin ve halkın korunması artık özel olarak bu işle görevlendirilmiş bir örgüte, paralı askerler ve komutanlarından oluşan bir orduya verilir. Bunun yanında şehir çevresi dışında yaşayan savaşçı özelliklere sahip bazı kabilelerden de yararlanılmak istenir. Bunun için devlet sahibi, onlara bazı toprak bağışlarında (tımar) bulunur; Bunun karşılığında, gerektiğinde faydalanmak üzere, askerî hizmetlerini satın alır. Bunun yanında yine bir önceki devrede bulunmayan bazı savunma tedbirlerine başvurulur; Şehirlerin savunmasını kuvvetlendirmek üzere, etraflarına kaleler, surlar inşa edilir, hendekler kazılır.[73]

Kültürel bakımdan, yine bir önceki devrede raslanılması imkânsız bazı kurumlar ortaya çıkar. Bunların başında çeşitli ilmî

---

71 MB. 400; MR. II. 347-348; MU. II. 368.

72 Bu askerî ve sivil bürokrasi grupları (al-sayf va al-kalam), bunların görevleri, birbirleriyle ilişkileri ve mülkün farklı devrelerindeki önem ve yerleri için bkz: MB. 235-257; MR. II. 3-48; MU. I. 597-654, II. 1-3.

73 Mülk sahibi ve şehir umrânı dışında kalan savaşçı kabileler arası ilişkiler hakkında daha geniş bilgi için bkz: Lacoste, *Naissance*. s. 144-157.

faaliyetler gelir. Yine kültürel-ahlâkî bakımdan şehir insanları, bir evvelki devreden farklı bazı zevkler, alışkanlıklar, karakterler edinirler. Bedevi hayatın her türlü zorluğa dayanıklı, sert insanı yerine sükûnet ve rahatını arayan, dayanıksız, yumuşak, hatta korkak bir insan geçer. Şehir insanı hareketten ziyade sükûneti, savaştan ziyade barışı isteyen bir insan olur. Şehir hayatının etkisi kendisini onların bedenlerinde dahi gösterir. Onlar daha şişman, daha yağlı, daha az hareketli insanlar olurlar.[74]

O halde **şehir umrânı**, en genel olarak, bir rahatlık, bolluk, zenginlik, konfor, lüks **umrânıdır**. Özellikle en yüksek aşamasında, *yukarda devletin geçirdiğini saydığımız devrelerinin* üçüncü veya dördüncüsünde, **şehir umrânı** bu özelliklerini en iyi bir biçimde sergiler. İnsan, insan olarak içinde taşıdığı bütün potansiyellerin bu devrede en yoğun bir biçimde ortaya çıktığını ve en mükemmel bir biçimde doyurulabildiğini görür. Bununla birlikte **şehir umrânı** bu niteliklerini sonsuza kadar devam ettiremiyecek, bir yerden sonra etkileri bütün bu alanlarda kendisini gösterecek bir kısa duraklama, arkasından çözülme ve çökme devresine girecektir. Bu, bütün şehir **umrân**larını veya uygarlıkları bekleyen kaçınılmaz kader, tarihin acımasız yargısıdır. Acaba bunun nedeni veya nedenleri nelerdir? Şimdi de İbni Haldun'un şöhretinin yine çok önemli bir bölümünü teşkil eden, onun **şehir umrânının** veya uygarlığın çöküşü teorisini incelemeye başlayabiliriz.

6) Uygarlığın Çöküşü

Bu teoriyi sergilemeye başlamadan önce de genel nitelikte bazı noktaları açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Her şeyden önce bu sorun *Mukaddime*'de en çok yer tutan, İbni Haldun'un bu sorun üzerindeki düşünceleri de çok büyük bir zenginlik ve karmaşıklık göstermektedir. O, bu olayı açıklamak için tek bir

74 Bkz: Aşağıda "Uygarlığın Çöküşü ve Ahlâk" alt-bölümü, s. 156-162.

faktöre başvurmamakta, birden çok faktörü göz önüne almaktadır. Bu faktörleri göz önüne alırken de onların birbirleri üzerine uygarlığın çöküşü süreci içinde yapmış olduğu etkileri karşılıklı ilişkilerinde vermekte özel bir itina göstermektedir.

İbni Haldun'un uygarlığın çöküşü teorisinde ilk bakışta dikkati çeken önemli bir nokta, bu çöküşü açıklamak için belli bir uygarlığa dıştan olan faktörlerden ziyade ona içten olan bazı faktörlere bir öncelik ve ağırlık tanır gibi görünmesidir. Yani İbni Haldun, bir şehir uygarlığının dış etkiler ve kuvvetler tarafından saldırıya uğraması ve yıkılmasını, daha önce onun kendi içinde meydana gelen bazı olumsuz gelişmelerden ötürü zayıflaması ve çözülmesine bağlamaktadır. Gerçi ona göre her uygarlık, olay olarak, bir dış kuvvet tarafından yapılan bir dış saldırı sonucunda ortadan kalkar. Ama bu saldırının başarılı olması ve o uygarlığın ortadan kalkmasının temelinde, gerçekte, o uygarlığın daha önce içinde çözülmesi ve bu saldırıya mukavemet edemiyecek kadar zayıflaması olayı vardır. Başka deyişle bir uygarlık dış kuvvetlerin baskısına dayanamadığı için yıkılmaz; içinden zayıfladığı, çözüldüğü için bu dış kuvvetlerin saldırısına dayanamaz.

Buradan, bununla bağlantılı olarak, İbni Haldun'un uygarlıklar hakkındaki anlayışının diğer önemli bir noktasına geçebiliriz: İbni Haldun'un insanlık tarihi ile ilgili olarak genel bir evrime inanmadığını görüyoruz. Yani o, ne yeryüzünde yaşayan belli bir toplumsal grubun kendi içinde sürekli bir gelişme sürecini gerçekleştirebileceğine ne de birbirlerinden ayrı yerlerde ve zamanlarda ortaya çıkan uygarlıkların birbirlerine hazırlık ve basamak teşkil etmek suretiyle birbirlerini daha ileriye götürüp genel bir insanlık evrimini sağlayabileceklerine inanmaktadır. Gerçi o bazı durumlarda, bir şehir uygarlığında egemenliği elinde tutan grubun tasfiye edilmesi, onun yerine yeni bir gurubun geçmesi durumunda, bu uygarlığın devam edebilmesi imkânını göz önünde tutmaktadır. Bu durumda bu yeni grup veya aile, devlet kurumlarının kendilerinde önemli bir değişiklik yapma-

makta, sadece onlara kendi adamlarını yerleştirmekle yetinmektedir. Bunun yanında bu egemen grup, şehir uygarlığının diğer kurumlarını, alışkanlıklarını benimsemekte ve şehirlileşmekte, böylece bu uygarlığın devamını sağlamaktadır.[75]

Bununla birlikte genellikle İbni Haldun'un bu durumu istisnaî olarak kabul ettiği görülmektedir. Onun için kural olarak belli bir şehir uygarlığı, belli süreden ve evrimden geçtikten sonra çözülme sürecine girmekte ve çökmektedir. Farklı uygarlık birimlerinin birbirlerini hazırlaması ve daha ileriye götürmesi düşüncesi, İbni Haldun'un yabancı olduğu bir düşünce gibi görünmektedir. Ona göre Yunan uygarlığını Roma, İran-Sasani uygarlığını İslâm yıkmıştır ve bu ikinciler, yıktıklarının yerlerine geçmişlerdir. İbni Haldun'un uygarlıkların evrimi ve birbirleriyle ilişkisi üzerinde Aristoteles'in türlerin evrimi ve birbirleriyle ilişkisi hakkındaki görüşüne benzer bir görüşü ileri sürdüğünü söyleyebiliriz: Nasıl ki Aristoteles'in türleri arasında, birinden diğerine geçiş anlamında bir ilişki mevcut değilse ve onların ancak kendi içlerinde, maddelerinden sûretlerine doğru kapalı bir evrimlerinden söz edilebilirse, aynı şekilde İbni Haldun'da da uygarlıklardan birinden diğerine geçişin mümkün olmadığı ve onların her birinin kendi içlerinde belli bir evrim sürecini kapalı olarak tamamlayıp sona erdikleri görülmektedir. Başka deyişle İbni Haldun'da, XIX. yüzyılda Darwin'in organik varlıklarla ilgili olarak öne sürdüğü evrim fikrine benzer insanî-toplumsal, evrensel bir evrim fikri yoktur. Sanki yer ve zaman farkları ne olursa olsun, İbni Haldun'a göre, her toplumsal grup, evrimine sıfırdan başlamakta; **bedevi umrânı** yaşamakta, şehir uygarlığına geçmekte, bunun en mükemmel biçimini gerçekleştirmekte, insanî potansiyellerin bütününü açığa çıkarmakta, sonra çözülmekte, çökmekte ve tekrar başladığı yere dönmektedir.

---

75 MB. 288; MR. II. 106; MU. II. 79-80.

İbni Haldun'da böyle bir düşüncenin mevcut olduğunun önemli bir ipucu, onun uygarlıkla canlı organizma arasında kurduğu paralellikte de görülebilir: Nasıl ki her canlı varlık, bu arada insan, doğar, büyür, gelişir, yaşlanır ve ortadan kalkarsa İbni Haldun'a göre her türlü toplumsal örgütlenme de böylece kurulur, gelişir , yaşlanır, çözülür ve ortadan kalkar. Bu aynı durum, yine İbni Haldun'a göre, toplumsal evrimin daha özel diğer aşamaları için de söz konusudur. Meselâ kendi başlarına bedevî ve şehirli **umrân**ların her birinin de bir doğuşlarından, gelişmelerinden, sona ermelerinden ve yerlerini bir sonra gelene bırakmalarından söz edilebilir. Bedevî **umrân** yerini **şehir umrânı**na bıraktığı gibi, **şehir umrânı** da gelişmesini tamamlayıp sona erdiğinde yerini tekrar **bedevi umrâna** bırakmaktadır. Böylece tarihî evrim İbni Haldun'a bir takım insan topluluklarının ve **umrân**larının "devrî" bir evrimi gibi görünmektedir. Yani toplumsal örgütlenmeler ve uygarlıklar, hep başladıkları yerlere dönen bir takım daireler çizmektedirler.[76]

Sonra İbni Haldun'un, şehir uygarlığının hayatı ile devletin hayatı, bu ikinci ile de onu elinde tutan ailenin hayatı arasında sıkı bir ilişki kurduğunu söyledik. Bundan çıkacak mantıkî bir sonuç, şehir uygarlığının çözülmeye gidişinin devletin çözülmesi ile, bunun da onu elinde tutan ailenin çözülmesi ile açıklanmasının mümkün olabileceğidir. Ancak yukarda da işaret ettiğimiz gibi, İbni Haldun'un, hiç olmazsa bazı durumlarda, devleti hânedandan ayırdettirmek istediğini gösteren bazı ipuçları vardır. Genellikle istisnaî bir olay olarak kabul etmesine rağmen, bazı durumlarda bir şehir uygarlığında, egemenliği elinde tutan ailenin ortadan kalkmasına rağmen devletin devam etmesi imkânını göz önünde tutmaktadır. Şehir uygarlığı ile devletin ha-

---

76 Bundan ötürü İbni Haldun'un tarih ve devlet felsefesi Platon, Aristoteles, Polybios, Vico'nunkiler gibi "devrî tarih görüşü" altına sokulmaktadır. Bkz: P. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tuncay, Ankara, 1972, Bilgi yay. s. 242; Rosenthal, *A North African*, s. 9-10.

yatı arasındaki ilişkilere gelince İbni Haldun burada daha kararlı bir biçimde onlar arasında âdeta bir özdeşliğin mevcut olduğunu savunmaktadır; öyle ki ona göre bir şehir uygarlığında devlet çözülmeye başladığında, o uygarlığın devam etmesi düşünülemez bir şeydir. Çünkü devlet, uygarlığın sûretidir. Sûret yok olunca maddesinin ayakta kalması mümkün değildir.

Bundan hareket ederek İbni Haldun'un, uygarlığın çöküşü olayını bir devletin çöküşü olayı olarak ele almaya doğru yöneldiğini söyleyebiliriz. Ancak bunu da çok dar ve katı bir biçimde almamamız, yani İbni Haldun'un uygarlığın çöküşü teorisinin, aslında, bir "devletin çöküşü" teorisine indirgenebileceğini düşünmememiz gerekir. Çünkü İbni Haldun bize bir yandan devletin, şehir uygarlığının sûreti olduğunu söylerken, öte yandan da uygarlığın devletin maddesi olduğunu gözden uzak tutmamamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Sûret yok olunca veya bozulunca, maddenin çözülmeye veya yok olmaya gideceği ne kadar doğru ise madde, yani umrân yok olunca bunun da devlet üzerinde yansımasını göstereceğini düşünmek de o kadar doğrudur. "Devlet ve mülkün umrâna nisbeti sûretin maddeye nisbeti gibidir. Mülk, temsil ettiği özel türü ile umrânı koruyan şekildir. Felsefe ilimlerinde, bunlardan hiç birinin diğerinden ayrılmasının mümkün olmadığı tesis edilmiştir. Bundan ötürü ne umrânsız bir devlet ne de devletsiz bir umrân düşünülebilir; ikisinden birinin diğerinden ayrılması mümkün olmadığına göre, birinin çözülmesi diğerinin çözülmesinin müessiridir".[77] O halde nasıl devletin yapısında ortaya çıkacak bazı olumsuz gelişmeler şehir umrânının kendisinde bazı olumsuz sonuçlara yol açacaklarsa, aynı şekilde şehir umrânının devlet-dışı kurumlarında ve olaylarında meydana gelebilecek olumsuz gelişmeler de devletin üzerine yansıyarak, onun güçten düşmesine yol açacaklardır. Başka ve yine İbni Haldun'un kendi deyişi ile "umranın çözülmesi, devlet ve sultanın çözülmesini gerektirir. Çünkü devlet ve

---

77 MB. 376; Mr. II. 300-301; MU. II. 308.

sultan, umrânın sûretidir ve maddeleri yok olduğunda, zorunlu olarak bunların kendileri de yok olurlar."[78] Demek ki şehir uygarlığının çöküşünü incelerken, devlet kurumunun yapısında ortaya çıkacak gelişmelere özel bir önem atfetmemiz gerekir. Ancak bunu yaparken, bu gelişmelerin kendilerinin nedenlerine eğilip onlarla diğer şehir uygarlığı olayları arasındaki karşılıklı etki-tepki ilişkilerini de gözden kaçırmamamız gerekir.

Bu noktaları belirttikten sonra şehir uygarlığının çöküşünü, nedenleri ile birlikte incelemeye başlayabiliriz. Bu nedenleri genel ve özel nedenler olarak iki grupta toplamak istiyoruz. Genel derken, İbni Haldun'un varlığa gelen her şey gibi toplumsal birimlerin ve uygarlıkların da tabiî bir ömrü olduğu yönünde daha önce temas ettiğimiz görüşünü kastediyoruz. "Nasıl yaratılmış olan her insanın kendisine has bir ömrü varsa, ister bedevî, ister hazerî her umrânın da... kendisine has bir ömrü vardır".[79] O halde her şehir uygarlığının da bir yerden sonra çözülme ve çökmeye gitmesi tabiî bir olaydır. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Bir şehir uygarlığının ömrü, diğerine göre daha uzun veya daha kısa olabilir; Ama kural olarak, her uygarlık tabiî ömrünü tamamlayıp ortadan kalkmak zorundadır. Nasıl ki yaşlılık sürecine girmiş bir insan organizmasını yeniden gençleştirmek veya yaşlılık olayını durdurmak mümkün değilse, aynı şekilde yaşlılık arazlarını göstermeye başlayan bir şehir uygarlığını da eski haline çevirmek veya yokoluşa gitmesini önlemek mümkün değildir. Böyle bir durumda, İbni Haldun'a göre, devlet sahibinin veya diğer ileri gelen yöneticilerin, bu, çöküşe gidişi önlemek için alacakları tedbirler, uzun vâdede sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.[80] İbni Haldun'un bu fatalist ve karamsar görüşü, Osmanlı aydınlarının da ilgisini çekmiş ve kendisine bazı eleştiri-

78 MB. 287; MR. II. 104; MU. II. 77.
79 MB. 371; MR. II. 291; MU. II. 296. Aynı fikir ayrıca şu yerlerde de işlenmektedir: MB. 170-172, 293-294; MR. I. 343-347, II. 117; MU. I. 431-436, II. 95.
80 MB. 293-294; MR. II. 117-118; MU. II. 95-96.

lerin yöneltilmesini doğurmuştur. XVIII. ve XIX. yüzyılların Osmanlı devletinin ve toplumunun gerileme sürecinde yaşayan Osmanlı aydınları, haklı olarak, bazı tedbirlerin alınması sayesinde -ki bunlar arasında, tahmin edilebileceği üzere, ilk başta, yöneticilerin kendilerine bir çekidüzen vermeleri önerisi gelecektir- bu gerilemenin ve çöküşün durdurulabileceğini düşünmek istemişlerdir.[81] Ancak İbni Haldun'da böyle bir istek ve düşünceye dayanak teşkil edebilecek hiçbir unsur yoktur.

Ancak şehir uygarlığının sona ermesinin tabiî bir şey olması, şüphesiz ki bu tabiî olayın özel nedenlerinin ne olduğunun araştırılmasına engel değildir. İbni Haldun da böyle düşünmekte ve bu özel nedenlerin ne olduğunu kendi kendisine sormaktadır. Biz İbni Haldun'un düşüncelerini izleyerek bu nedenleri başlıca üç grupta toplayabiliriz. Bunlardan birincisi şehir uygarlığında asabiyenin yapısında meydana gelen bazı olumsuz değişikliklerle ilgilidir.

A) Uygarlığın Çöküşü ve Asabiye

Daha önce göstermeye çalıştığımız üzere İbni Haldun **asabiye** ile egemenlik ve devletin oluşumu arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadır. Çünkü hemen her vesile ile **mülkü** veya devleti elde etmeyi sağlayan şeyin, bir grubun başka bir gruba göre daha kuvvetli olan bir **asabiye**ye sahip olması olduğunu söylemektedir. İmdi eğer egemenliğe, **mülke**, devlete götüren şey **asabiye** ise, mantıkî olarak, egemenliğin kaybedilmesine, **mülkün** çözülmesine, devletin ortadan kalkmasına neden olacak olan da **asabiyenin** çözülmesi ve ortadan kalkması olacaktır. Daha kısa bir deyişle, **mülkün** varlığını **asabiyenin** varlığı belirliyorsa, **asabiyenin** yokluğu da **mülkün** yokluğunu belirleyecektir. Öte yandan **mülk** veya devlet, şehir uygarlığının varlığı için zorunlu bir

81 Fındıkoğlu, Türkiye'de İbni Haldunizm, *Fuat Köprülü Armağanı*, İst. 1963, s. 153-163.

şartsa, asabiyenin çözülmesi, dolaylı olarak, şehir uygarlığının ortadan kalkmasını doğuracaktır.

Gerçekten de İbni Haldun, şehir uygarlığının çözülmesi olayını açıklamak üzere, çok büyük bir ölçüde, şehirli hayatına geçildikten belli bir süre sonra asabiyenin yapısında meydana gelen bazı olumsuz gelişmelere ve bunun sonucunda onun çözülmesi olayına başvurmaktadır. Ona göre, yukarda da temas ettiğimiz üzere, şehir uygarlığında devletin geçirdiği devrelerin ikincisinde, devlet sahibi ile grubunun ileri gelen üyeleri arasında, onları birbirlerine bağlayan yakınlık bağlarının çözülmesi olayı ortaya çıkmaktadır. İbni Haldun bu bağların, yani asabiyenin çözülmesi olayının sorumlusu olarak da gerek liderin kendisini, gerek bu ileri gelenleri, gerekse şehirli hayatında sözü edilen grubun hayatında meydana gelen bazı değişiklikleri görmektedir.

Bu asabiye bağının çözülmesi kısaca şöyle olmaktadır: Mülkün kurulması safhasında liderle, kendisini iktidara eriştirmekte katkıları olan grubunun ileri gelenleri arasındaki ilişkiler, hâlâ bedevî safhadaki özelliklerinde devam etmektedir. Liderin onlar üzerindeki otoritesi, hâlâ "ahlâkî" diyebileceğimiz bir otoritedir. O, onları hoş tutmaya, iktidarının nimetlerinden faydalandırmaya, onlarla kendisi arasında fazla bir ayrılık meydana getirmemeye çalışır. Ancak ikinci safhaya geçtiğimizde, bu durumun kökünden değişmeye yüz tuttuğunu görmekteyiz. Başka gruplar üzerinde egemenliğini tam bir biçimde kuran lider, yavaş yavaş bu yakınlarına kadar egemenliğini uzatmak istemektedir. Tabii bu onlar tarafından büyük bir tepki ile karşılanacaktır. Onlar liderin otoritesine ve iktidarın sağladığı nimetlere ortak olarak yaşamak istemektedirler. Bunun üzerine lider onları tasfiye etmek için başka bir takım güçleri yaratmak isteyecektir. Bunlar, liderin siyasî gücünü kendilerine borçlu olduğu bu birinci gruptaki kişilerin tersine, kendi siyasî güçlerini lidere borçlu olacak olan insanlardır. Bu ikinciler, yükselmek için her şeye razıdırlar; Çünkü ellerinde kişisel yeteneklerinden başka

bir şeyleri yoktur ve bunu bilirler. Bundan ötürü, onların liderin mülkü üzerinde bir iddiaları ve talepleri yoktur. Onlar artık gerçekten birer "me'mur" olacaklar, mülk sahibinin emirlerine itaat edeceklerdir. Bunlar, liderin etrafında, onun devletinin kendisine dayanacağı askerî ve sivil bürokrasiyi oluşturacak olan "mevlâ"lardır.[82]

Lider, işte bu yeni güçler sayesinde, zorlu mücadelelerden sonra kendi grubunun ileri gelenlerini tasfiye edecek ve egemenliğini tam olarak sağlayacaktır. Bunun ifadesi, bütün gücü elinde veya dar olarak kendi ailesinde tutması demek olan monarşidir. İşte bu olay sonucunda, kendisini mülke eriştirmiş olan sözü edilen asabiye tam anlamında parçalanacak ve ortadan kalkacaktır.

Acaba lider neden böyle yapmaktadır? Dediğimiz gibi bunun önce liderin, daha doğrusu liderliğin tabiatından ileri gelen bazı nedenleri vardır; İbni Haldun bunun için tekrar insan tabiatı hakkındaki bazı düşüncelerini yardıma çağırmaktadır: Ona göre insanın hayvanî olan tabiatında "kibir", "bencillik" (al-ta'alluh), kudret irâdesi, başkalarına hâkim olma eğilimleri vardır. Birinci safhada, liderin başka grupları egemenliği altına alması için kendi grubunun güçlerine ihtiyacı olduğundan bu yanı açığa çıkmaz. Ama başka gruplara boyun eğdirildi mi lider bu sefer kendi grubuna döner, yardımlarına artık ihtiyacı kalmadığını düşündüğü kendi adamlarını da sindirmek ister.[83]

Sonra bunun ortaya çıkmasında kendi grubundaki sözü edilen kişilerin de belli bir sorumluluğu vardır; çünkü bu kişiler, daha doğrusu onların çocukları da sürekli olarak lideri, mülküne eriştirmede kendi veya babalarının katkılarını öne sürerek ta'ciz ederler. Bunlar, lideri veya onun yerine geçen oğlunu kü-

---

82 MB. 154-155, 175-176, 183-184, 184-185, 294, 295; MR. I. 314-318, 353-354, 372-374, 374-376, II. 119-120; MU. I. 394-399, 444-445, 460-462, 462-467, II. 98-99.

83 MB. 166, 292, 295; MR. I. 337, II. 114, 119; MU. I. 423, II. 90.

çümsemekten, kendi katkıları ile gururlanmaktan kendilerini alamazlar.[84] Liderin, otoritesini kendilerine de yaymak yönünde kuşkulandıkları her türlü teşebbüsüne karşı koyarlar ve iktidarın lidere sağladığı her türlü nimetten aynı oranda pay almak isterler. bunlar bir nevi devlet içinde devlet rolü oynamak isterler. Bunları topluluklarrı tatlılıkla yola getiremiyeceğini anladığı an, lider, onları ortadan kaldırmaktan başka bir yol bulamaz.

Öte yandan İbni Haldun, bizzat "**mülk**"ün veya devletin tabiatından çıkan bazı unsurların da bu olayda önemli bir rolü olduğu düşüncesindedir; Ona göre siyasetin kendisi de tek bir "hâkim" olmasını gerektirir. Kur'an'da yerlerde ve göklerde birden fazla Tanrı olmuş olsaydı, onların kendi aralarındaki muhtemel görüş ayrılıklarının yer ve göğün tahribine yol açabileceği belirtilmiştir. Aynı şekilde bir toplumda da birden fazla hükmeden olursa, aralarındaki muhtemel görüş ayrılıkları toplumun mahvını doğurabilir. O halde siyasetin kendisi de mülkün tek bir elde toplanması gerektiğini (al-infirâd bi al mulk) söylemektedir.[85]

İbni Haldun, şehirli hayatında meydana gelen bazı gelişmelerin de **asabiye**yi çözdürmekte önemli katkıları olduğunu düşünmektedir. Devletin oluşumunun birinci devresinde egemenliği eline geçirmiş olan bütün grup, içinde lider de olduğu halde, henüz bedevî hayatın bazı alışkanlıklarını terketmemiştir. Hayat seviyeleri oldukça ilkel, ihtiyaçları az, zevkleri basittir. Lider de onlarla bu aynı hayat tarzını paylaşmaktadır, mütevazi, kanatkârdır. Ancak bir süre sonra şehir hayatının, ihtiyaçları gitgide çoğaltan etkileri görülmeye başlar. Konforlu, rahat, lüks bir hayatın çoğalttığı ihtiyaçları, zevkleri doyurmak için daha fazla para, daha çok gelir gereklidir. Bu aynı ihtiyaçlar hem lider, hem grubunun geri kalan üyeleri için söz konusudur. Bunun üzerine onlar lidere daha fazla baskı yapıp gitgide artan taleplerde bulunacaklardır. Kendi talepleri de göz önünde tutulursa bir yer-

---

84 MB. 392-393; MR. II. 333-334; MU. II. 350.
85 MB. 166; MR. I. 337; MU. I. 423.

den sonra bu talepleri karşılamakta güçlük çekecek olan ve bunları karşılamak istemeyen lider, çareyi onları tasfiye etmekte bulacaktır.[86]

Son olarak yine şehirli hayatın doğurduğu bir diğer özelliğe temas edebiliriz. Bedevî hayat seviyesi içinde bir kabilenin üyeleri nisbeten dar bir mekân içinde birbirlerine yakın yaşamaktadırlar. Oysa şehirde bu insanlar gitgide birbirlerinden uzak evlerde, köşklerde yaşayacaklardır. Aralarındaki gündelik ilişkiler buna paralel olarak azalacaktır. Ayrıca kabile lideri kabilesinin ileri gelenlerini, eyalet yöneticileri, bölge kumandanları olarak birbirlerinden uzak yerlere gönderecektir. Bu da onlar arasındaki bağların zayıflamasına yol açacaktır.

Özet olarak bütün bu nedenlerden ötürü şehir uygarlığına geçildikten belli bir süre sonra devlet sahibi ile kendisini devletine eriştiren kabilesi arasındaki **asabiye** bağlarının zayıflıyarak çözüldüğünü görüyoruz. Bu bağların çözülmesi, devlet sahibinin devletini düşmanlarına karşı koruyacak ve kendisini savunacak güçlerin ortadan kaldırılmasını doğuracaktır. Şimdi devlet sahibinin elinde kendilerine güveneceği sivil bürokrasi ve paralı askerleri vardır. Devletinin devam edebilmesi için bu yeni güçlerin iyi teçhiz edilmeleri, maddî bakımdan tatmin edilmeleri, ücretlerinin yeterli bir şekilde ve zamanında ödenmesi gereklidir. Bunun için de devletinin iyi işleyen ekonomik bir düzeni ve sağlam gelir kaynakları olması gereklidir. Bu ekonomik düzen iyi işlediği, devlet hazinesine vergi gelirlerinin aktığı sürece şehir uygarlığı gelişmesine devam edecektir. Ancak şehir uygarlığında belli bir andan itibaren devletin giderleri ile gelirleri arasında belli bir açığın ortaya çıktığı, devletin gelirlerinin masraflarını karşılayamadığı görülmektedir. Bu da devleti çözülmeye götüren çökme sürecini başlatmaktadır. Şimdi de bu

86 MB. 167, 169, 296-297 vb. MR. I. 338, 340-341, II. 122-124 vb. MU. I. 424, 427-428, II. 102-105 vb.

olayı, şehir uygarlığının çöküşünde etkisi olan bu ekonomik hayattaki gelişmeleri ve bozulma olayını incelemeye başlayabiliriz.

B) Uygarlığın Çöküşü ve Ekonomi

"Bil ki **mülk**, kendileri olmaksızın ayakta duramayacağı iki temel (asâsayn) üzerine dayanır; bunlardan biri kudret ve **asabiye** ve bunların ifadesi olan askerlerdir; diğeri bu askerlerin ve **mülkün** ihtiyaç gösterdiği diğer şeylerin ayakta durmasını sağlayan paradır (mâl). Bir mülke çözülme ârız olduğunda bu iki temel üzerinde gelir.[87] İbni Haldun bir devletin neden ötürü çözülmeye gittiğini açıklamasına bu cümlelerle başlar. Demek ki **asabiye** ve onun ifadesi olan askerlerle birlikte, bir devleti ayakta tutan ikinci unsur, paradır.

Bir devletin paraya olan ihtiyacının nedenlerini tesbit etmek kolay bir şeydir. İbni Haldun'un kendisi de bu ihtiyacın kendisini gösterdiği yerleri sık sık sayar. Bunlar arasında devleti ayakta tutmak bakımından en önemli olanlarına göz atarsak, kısaca merkezî bir devletin gerektirdiği askerî-sivil bazı kurumları görürüz. Bir devletin her şeyden önce kendisine içten ve dıştan yönelecek düşmanca saldırıları önlemek için bir koruyucular, askerler zümresine ihtiyacı vardır. Öte yandan bir devletin egemenliğini, uzandığı topraklar, egemen olduğu insanlar üzerinde uygulatacak olan vezirlerden polislere, yargıçlardan resmî yazıcılara kadar çeşitli görevlilerin meydana getirdiği sivil bir bürokratlar zümresi olması zorunludur. İmdi bu grupların ve devlet sahibinin kendi ihtiyaçları için ise para gereklidir.

Bir devletin başlangıç safhasında İbni Haldun'a göre fazla paraya ihtiyaç yoktur. Çünkü gerek henüz bu kurumlar ortaya çıkmamıştır veya tam anlamında gelişip çeşitlenmemiştir, gerekse devlet sahibinin ve etrafındakilerinin hayat seviyeleri he-

87 MB. 294; MR. II. 118-119; MU. II. 97.

nüz ilkeldir, basittir. Ancak devlet geliştikçe, bu kurumlar büyüyüp çoğaldıkça, şehir hayatı yeni ihtiyaçlar ve alışkanlıklar ortaya çıkardıkça devlet sahibinin paraya olan ihtiyacı gittikçe büyüyen bir ölçüde artar durur. Burada özellikle yukarda da işaret ettiğimiz gibi asabiyenin yapısında meydana gelen değişmelere dikkatle bakmak gerekir. Daha önce de üzerinde durduğumuz üzere devletin oluşumun birinci safhasında devlet sahibi başlıca kendi grubuna dayanmaktadır. Bu grubu ile arasındaki ilişkiler de temelde parasal ilişkiler değildir. Grubu, liderini aralarındaki asabiye duygusunun bir sonucu olarak içten bir isteklilikle desteklemekte, düşmanlarına karşı korumakta ve savunmaktadır. Zaten hayat seviyeleri daha henüz çok ilkel olduğu için bu hizmetleri karşılığında kendilerine verilen nimetlerle yetinmektedirler. Bununla birlikte ikinci bir sáfhada, yukarda belirttiğimiz nedenlerden ötürü devlet sahibi onları tasfiye ettiğinde, yerlerine yeni grupları geçirdiğinde bunlarla kendisi arasındaki ilişkiler artık temelde salt bir parasal ilişki halini almaktadır. Yeni koruyucular zümresi, devlet sahibinin belli bir ücret karşılığında hizmetlerini kiraladığı insanlardan oluşmaktadır. Devlet sahibi bu insanların ücretlerini tatmin edici bir biçimde ödeyebildiği, onları memnun ettiği sürece, kendisine sadık kalacaklar ve hizmetlerini sunmaya devam edeceklerdir. Ancak onların ücretlerini kısmaya veya ödeyememeye başladığı durumda, hoşnutsuzluk belirtileri göstermeye, kendisinden uzaklaşmaya, hatta düşmanları ile birleşmeye gideceklerdir. Bu ise onun devletinin sonu olacaktır.

İbni Haldun'a göre devlet sahibinin bu parayı elde etmesinin tek ve sağlıklı yolu, topladığı vergilerdir. Vergilerin de düzenli ve artan bir biçimde devlet kasasına akması için temelde sağlam ve gelişen bir ekonominin olması gereklidir.

İbni Haldun'un ekonomi üzerine görüşleri, ayrı başına ve derinliğine incelenmeyi gerektirecek kadar önemli ve zengindir. Ancak biz burada, devletin ve uygarlığın çözülüşüne etkisinde ve ana hatlarında bu görüşlere işaret etmek istiyoruz.

Ekonomik görüşleri itibariyle İbni Haldun'un bugünkü anlamında tam bir liberal, özel teşebbüsçü olduğunu söyleyerek sözlerimize başlayalım. O, ekonomik olayların, diğer toplumsal olaylar gibi kendisine has bazı kanunları olduğuna inanmakta ve bunlar üzerinde uygulanacak herhangi bir zorlamanın ekonomik hayatı alt üst edeceğini düşünmektedir. Buna paralel olarak İbni Haldun, devletin ekonomik hayata herhangi bir müdahalesine karşıdır. Özellikle devletin kendisinin bir tüccar, müteşebbis gibi ekonomik hayata girmesinin kesinlikle karşısındadır. O, bunun son derece zararlı bir takım sonuçlar doğuracağını düşünmektedir.

İbni Haldun'a göre, insanları ekonomik etkenliğe iten belli başlı unsur, kâr veya kazanç arzusudur. Bir malın değerini belirleyen iki şey ise, onun üretimi için harcanan emek (al-a'mâl al-başariyya) ve bu mala karşı toplumda duyulan taleptir. Özellikle bunlardan birincisi önemlidir. Çünkü her türlü malın üretimi için insan emeği zorunlu bir şarttır. Kazanç, insan emeği sonunda ortaya çıkan değerdir. Kazanç, eğer o kazancı sağlayan kişinin ihtiyaçları için sarfedilirse, "geçim aracı" (al-ma'âş) olur. İhtiyaçtan fazla olan, sarfedilmeyen kazanç, "sermaye"yi (al-riyâş, al-mutamavval) teşkil eder.[88]

Her türlü kazancın kaynağı olan emeğin bu aslîlik durumu, bazı alanlarda, mesela zanaatlarda açıkça görülür. Bazı alanlarda ise bu, gizlidir. Meselâ hayvan yetiştiriciliğinde böyledir. Kazancın kaynağı insan emeği olduğuna göre İbni Haldun için çalışmak, emek sarfetmek yolu ile kazanç temin etmenin bütün yolları, "tarım, sanayi, ticaret tabiî kazanç yollarıdır. Buna karşılık kendisi çalışmayıp, başkasının çalışması sonucunda elde ettiği elde ettiği ürünlere ortak olmak suretiyle geçimini sağlamak, tabiî bir kazanç yolu değildir. Bu şekilde kazanç sağlamanın en imtiyazlı örneği "siyasî gücü" elde tutmaya dayanan yoldur (al-imâra). Çünkü siyasî gücü elinde tutan, başkasının çalış-

88 MB. 380-382, 403; MR. II. 311-314, 351-352; MU. II. 319-325, 375-376.

ması sonucunda ortaya çıkmış bir değeri onun elinden almaktadır.[89]

İmdi kazancın kaynağı çalışma, emek sarfetme olduğuna göre nerede daha fazla üretime koşulmuş emek varsa orada o kadar çok kazanç olacaktır. Bedevî hayat tarzı söz konusu olduğunda orada emek arzı sınırlıdır. Bundan ötürü üretim ve kazanç azdır. Buna karşılık şehirlerde daha fazla insan ve daha çok emek vardır. O halde en fazla kazanç, şehirlerde meydana gelir. Şehirde elde edilen kazanç, zorunlu ihtiyaçlar karşılandıktan sonra, tabiî olarak başka bir takım alanlara yatırılır. Bu ise yeni kazançlara yol açar.

Ekonomik hayatın gelişmesinde bir diğer önemli unsur, iş bölümüdür. İş bölümü, iş birliğinden doğar. İnsanları iş birliğine iten faktör, bir insanın hayatını sürdürmek için muhtaç olduğu asgarî ürünleri dahi yalnız başına üretmesinin imkânsız olmasıdır. Meselâ insanın yalnız başına ekmekle yaşamasının mümkün olduğunu farzetsek dahi, bir ekmeğin elde edilmesi için gerekli işlemler (buğdayın ekilmesi, biçilmesi, dövülüp başağından çıkarılması, öğütülmesi, hamur haline getirmek için yoğrulması, pişirilmesi) tek bir insan tarafından gerçekleştirilebilecek şeyler değildir. Çünkü bütün bu işlemler, bir takım özel ustalıklar, beceri ve âletler gerektirir. Ne bu ustalıkların bir tek kişide toplanması, ne de bu âletlerin tek bir kişi tarafından meydana getirilmeleri mümkündür. Bunun için insanlar birbirleriyle iş birliğine ve iş bölümüne girmek zorundadırlar.[90]

Böyle bir iş birliğine ve iş bölümüne girilmesi sonunda, İbni Haldun'a göre belli bir insan topluluğu kendi hayatları için gerekli ürünleri sağlamakla kalmazlar, çok defa kendi ihtiyaçlarından "fazla" bir üretimde bulunurlar. Başka deyişle, bu insanlar yalnız başlarına üretmeye kalksalardı üretebileceklerinden

89 MB. 383; MR. II. 315-317; MU. II. 325-328.
90 MB, 42; MR. I. 89-90; MU. I. 100-101.

bir kaç misli fazla şey üretirler. İşte İbni Haldun'a göre insan toplumlarının evrimini meydana getiren şeyin bu fazla, artık ürün olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü eğer belli bir insan topluluğu, ihtiyaçlarını doyurabilecek miktarda şeyden fazla bir şey üretmemiş olsaydı, hep aynı durumda kalır, ileriye gidemezdi.[91]

İşte bu ürün fazlası, bunun doğurduğu açığa çıkan fazla iş gücü, bu iş gücünün yeni alanlarda kullanılması, bundan doğan fazla kazanç, bunun yeni alanlara yatırılması, bunların sonunda ortaya çıkan yeni meslekler, yeni zanaatlar, ticaret, şehir ekonomisinin temelinde olan unsurlardır. Bunların sonucu ise şehirlilerin gitgide zenginleşmesi demektir.

Şehir ekonomisindeki bu gelişmeler devletin gelişmesi ile paralel gider ve birbirlerini olumlu olarak etkilerler. Devletin gelişmesinin birinci devresinde bedevî hayat seviyesinin özellikleri hâlâ devam ettiği için insanlar kanatkâr, ihtiyaçlar az, zevkler basittir. Dolayısı ile devlet sahibi halka aşırı vergiler yüklemez. Bu, zanaatkâr ve tüccarların çalışma, daha fazla kazanç sağlama arzu ve azimlerini teşvik eder. Daha çok çalışma ve daha çok kazanç, vergiler yolu ile devletin gelirlerinin daha çok artmasını sağlar. Bu, devletin gücünün daha kuvvetlenmesini, yeni uyruklar kazanmasını temin eder. Sonra onun yaygın bir sivil-askerî bürokrasi yaratmasını mümkün kılar. Devlet güçlendikçe uyruklarının özgürlüklerini ve ekonomik alandaki faaliyetlerini güven altına alan, koruyan hukukî toplumsal kurumları yaratır. Bunun sonuçları yeniden halka döner ve onların daha bir güven ve arzu ile çalışmalarını sağlar. Devlet zenginleştikçe daha alıcı, daha tüketici olur. Bu da ekonomik faaliyetleri teşvik eder. Kısaca halkın zenginliği devletten, devletin zenginliği halktan gelir ve bunlar birbirlerini karşılıklı ve olumlu olarak etkileyerek devletin ve şehir uygarlığının en üst noktasına varılır.[92]

---

91 MB. 360; MR. II. 271-272; MU. II. 268-269.

92 MB. 279, 301, 360-361 vb. MR. II. 89-90, 135, 272-273 vb. MU. II. 58-59, 114, 269-270 vb.

Ancak ne var ki bu gidiş sonsuza kadar sürmeyecek, belli bir sınıra vardığında duracak, sonra aşağı doğru bir eğri takip ederek çöküşe varacaktır. Bu neden böyle olmaktadır? Ne yazık ki İbni Haldun bu konuda bize yeterli, doyurucu bir açıklama verememektedir. Şehir ekonomisinin gelişme süreci ile onun çözülmeye gitme sürecini gayet iyi ve ayrıntılı bir biçimde tahlil ettiği halde, birinden diğerine geçişin temelinde bulunan faktörleri vermekte, kanaatimizce, aynı ölçüde başarılı olamamaktadır. Onun, bu sorunun can alıcı noktasını, yani asıl söz konusu olumlu gelişmenin neden bir noktada durup, ondan sonra geriye, aşağıya doğru bir çizgi takip etmeye başladığını açıklamak üzere yardıma çağırdığı faktörler başlıca iki gruptandır; İbni Haldun önce, genel olarak devletin ve uygarlığın neden bir noktadan sonra çözüldüğünü açıklamak üzere başvurduğu açıklama tipinde bir açıklamayı yardıma çağırarak, varlığa gelen her şey gibi, ekonomik gelişmenin de, artık ötesine geçilemeyecek belli bir sınırı olduğu, bu sınıra vardıktan sonra duraklayacağı, gerilemeye gideceği görüşünü ileri sürmektedir. Daha özel olarak ise, şehir uygarlığında tahrik edilen insanî ihtiyaçların artma hızının, bunları karşılamak için mevcut ekonomik araç ve imkânların gelişme hızından daha büyük olduğunu söylemektedir. İbni Haldun bunu, şehir uygarlığının bir safhasında, devletin gelirlerinin giderlerini karşılayamamaya başlaması olayı olarak ortaya koymaktadır. Halkın hayatı söz konusu olduğunda da bu, onların da kazançlarının ve gelirlerinin, ihtiyaç ve arzularını doyurmakta yetersiz kalmasında kendisini göstermektedir.[93]

Şimdi bu açıklamanın bize yetersiz görünmesinin nedeni şudur: İbni Haldun, bir zamana kadar gerek devletin gerekse halkın ihtiyaç ve arzularını doyurmakta son derece başarılı olan, ayrıca da bu ihtiyaç ve arzulardan olumlu bir destek alan şehir ekonomisinin bir yerden sonra neden bu rolünü devam ettiremediğini bize açıklamamaktadır. Tersine bir sonraki kısımda geniş

93 MR. I. 340, II. 111, 126, 292, 294; MB. 168, 290, (MB de yok), 372, 373; MU. I. 427, II. 86, (MU. da yok), 298, 301.

olarak göreceğimiz üzere, bu olayın sorumlusu olarak bu ihtiyaç ve arzuları görüp, onları suçlamak yoluna gitmektedir. Şehir ekonomisinde üretim ve gelirlerin bir yerden sonra neden artmasına devam edemediğini sormak yerine, insan ihtiyaç ve arzularının neden bu kadar, yani bu ekonominin kendilerini karşılayamayacağı kadar çok arttığını sormak yoluna gitmekte, bunun sorumlusu olarak şehir hayatını görmekte, sonra bu arzu ve talepleri de "genel bir ahlâk bozulması"nın sonuçları olarak almaya yönelmektedir.

Nedenleri ne olursa olsun, İbni Haldun için devletin gelirlerinin bir yerden sonra giderlerini karşılamamaya başlaması bir olgudur. Bu olgudan çıkan gelişmeleri özetlemek istersek de şunları söyleyebiliriz: Böyle bir durumda devlet sahibinin önünde mantıkî olarak iki yol vardır: Devletin gelirlerini giderlerini karşılayabilecek bir yönde her ne pahasına olursa olsun arttırmanın yollarını aramak veya devletin giderlerini kısmak, bugünkü deyişle "kemerleri sıkmak". İbni Haldun'a göre devlet sahibi bu iki yola da başvurmak isteyecek, fakat her ikisinde de başarı sağlayamayacaktır. Devletin giderlerini kısamayacaktır; çünkü her şeyden önce devletini üzerlerine oturtmuş olduğu yeni güçler, yani askerî ve sivil bürokrasi çarkı işlemek için paraya dayanmaktadır. Devlet memurlarının, paralı askerlerin ve kumandanlarının gelirlerinde yapacağı en ufak bir kısma, onların hoşnutsuzluklarını, kendisinden uzaklaşmalarını doğuracaktır. Çünkü onlarla arasında parasal bağlardan başka bağlar yoktur ve yine onlar, şehir hayatının rahatlık ve konforuna alışmışlardır. Aynı şey, kendisi ve yakınları için de söz konusudur. Kısaca herkes şehir hayatının lüksüne, konforuna alışmıştır. Bu alışkanlıklarını bırakarak yeniden eski basit, kanaatkâr hayatlarına dönmeleri imkânsızdır. "Çünkü insan babasının değil, alışkanlıklarının oğludur."[94]

94 MB. 384, MR. II. 318; MU. II. 329.

Devlet sahibinin devletinin gelirlerini daha fazla arttırma yönündeki çabaları da başarısızlığa uğrayacaktır. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi ekonomik hayatın da kendisine mahsus kanunları vardır. Bu kanunlar, ya arz-talep kanunu gibi salt ekonomik kanunlardır veya psikolojik cinstendirler (Meselâ insan çalışmasının amacı kazançtır. Hiç kimse sonunda yeterli bir kazanç ümidi görmediği bir işe girişmez). İşte ekonomik düzenin başarılı ve sağlıklı bir biçimde işlemesi ve devamı için bu kanunlara müdahale edilmemesi gerekir. Oysa devlet sahibi bu safhada, bu kanunlarla işleyen bu mekanizmaya dıştan müdahale etmek isteyecektir. Meselâ ya eski vergilerin oranlarını yükseltmek veya eskiden olmayan yeni bir takım vergileri (hac, pazar, gümrük vergileri gibi) koymakla işe başlıyacaktır. Oysa vergi ile vergilendirilen kazanç arasında tecavüz edilmemesi gereken bir nisbet vardır. Bu aşıldığında, tüccar ve çeşitli meslek erbabının teşebbüs arzusu zayıflayacak, dolayısı ile onların gerçekleştirdikleri ticarî ve sınaî faaliyetlerin hacmi azalacaktır. Tabii bu, oranları ve sayıları arttırılmış olduğu halde devletin vergilerinde ve vergi gelirlerinde bir azalmaya yol açacaktır. Devlet sahibi, bu sefer tekrar vergileri ağırlaştırma yoluna gidecek; bu, vergi gelirlerinin daha da azalmasını doğuracaktır. Vergilerin yükseltilmesi tedbirlerinin bir sonuç vermediğini gören devlet sahibinin bu sefer kendisi, ekonomik hayata aktif olarak girmek isteyecek, ticarete kalkışacak, monopoller kurmaya gidecektir. Üreticilerden mallarını değer pahalarının altında almaya, tüketicilere de onlar üzerine fâhiş kârlar koyarak satmaya çalışacaktır. Bunun için zorunlu hiç bir zorbalıktan kaçınmayacaktır. Tabiî olarak bu da üreticilerin üretimden, tüccarların ticaretten vaz geçmelerini, hatta tüketicilerin bile şehri bırakarak başka yerler aramalarını doğuracaktır. Bunun da fayda etmediğini gören devlet sahibi, sonunda mülkiyet hakkına tecavüz etmekten başka bir çare bulamayacak, önce kendi etrafındaki varlıklı kişilerden başlayarak elinin ulaştığı, gücünün yettiği herkesin malına, mülküne el koymaya çalışacaktır. Bu, en yakınlarının

dahi kendisinden yüz çevirmelerini, başka yerlere kaçmalarını, sonunda kendisini ortadan kaldırmak için fırsat kollayan iç ve dış düşmanlarla birleşmelerini doğuracaktır. Bütün bu olaylar sonucu şehirler boşalacak, insanlar işlerini güçlerini bırakacak, ekonomik hayat tam anlamında duracak, devlet ve uygarlık ortadan kalkacaktır.[95]

C) Uygarlığın Çöküşü ve Ahlâk

Uygarlık tarihinde belki uygarlığın kendisi kadar eski bir tartışma vardır; bu ilimlerin, san'atların, şehir hayatının, bu hayatın getirdiği zenginliğin, konforun, ince alışkanlıkların, tek kelime ile uygarlığın "ahlâk"ı bozup bozmadığı tartışmasıdır. Ta ilk çağlarda Perikles Atinası'nda bazı kişilerin, Atina sitesinin kısa zamanda gösterdiği hızlı gelişim ve bu gelişimin toplumsal hayatın çeşitli kurumlarında ortaya çıkardığı büyük değişimden ürkerek, bunun halkın dinini ve ahlâkını bozduğunu ileri sürmeye başladıklarını görüyoruz. İngiltere XVII. ve XVIII. yüzyıllarda belki insanlık tarihinin görmüş olduğu en büyük gelişme süreçlerinden birini yaşar; deniz aşırı ticaret, sömürgecilik, sanayi faaliyetleri sonunda gitgide daha kuvvetlenir, zenginleşirken, Berkeley, "*Büyük Britanya'nın Çöküşünü Önlemek Üzerine Düşünceler*"ini yazmaktadır. Bunun nedeni ona göre, İngiliz halkının maddî şeylere karşı gitgide artan düşkünlüğü, bunun sonunda ahlâkî niteliklerini kaybedişidir. Berkeley'e göre, İngiliz toplumu bu çöküşten kurtulmak istiyorsa, paranın yıkıcı etkilerinden kendini korumanın yollarını aramalı, maddî şeylere karşı düşkünlüğünü dizginlemeli, yeniden kanaatkâr, mütevazi olmalı, Hıristiyan ahlâkının ilkelerini yeniden saygınlığa kavuşturmalıdır.[96] Yine aynı devirde Fransa'da Rousseau, bilindiği üzere,

95 MB. 279-280, 280-281, 281-283, 286; MR. II. 89-91, 91-93, 94-96-102-103; MU. II. 58-61, 61-63, 63-69, 74-76.

96 F. Mayer, *A History of Modern Philosophy,* California, 1951, American Book Comp. S. 198-199.

"*İlimler ve San'atlar Üzerine Konuşma*"sında, ilimler ve san'atların, daha kısa bir deyişle uygarlığın gelişmesinin ahlâkın bozulmasına yol açtığını savunmakta, bu tezi toplumda büyük yankılar uyandırarak kendisini mükâfat ve üne kavuşturmaktadır.[97] Daha yakın zamanlarda ise Spengler, peygambervâri bir eda ile "*Batı'nın Çöküşü*"nü haber verirken, bunun nedeni olarak Batı kültürünün "uygarlıklaşma" sürecine girmesini göstermektedir. Ona göre bu uygarlıklaşma süreci, ahlâkî alanda bazı olumsuz gelişmelerle bir arada ortaya çıkmaktadır. Bu gelişmeler de her yüksek kültürün, kültür devresindeki bazı değer ve kurumlarının bir yozlaşması olarak kendisini göstermektedir. Meselâ kültür devresindeki "yuva", "ırk", "kan grubu" yerine, uygarlık devresinde "kozmopolitik"; "yürek dili" yerine "ilmî dinsizlik"; saygı, gelenek, yaşlılara karşı hürmetkâr olmak yerine "soğuk olgusallık"; "halk" yerine "kitle", "devlet-millet" yerine "milletlerarası toplum"; gerçek, canlı değerler yerine, para ve soyut değerler geçmektedir.[98]

İşte İbni Haldun'u da bu, uygarlığın, canlı insan değerlerini yozlaştırdığı, kişinin erdem ve ahlâkını bozduğu görüşünü savunanlar arasında bir yerde görüyoruz. Tarih içinde "şehir insanı"na yöneltilmiş olan en şiddetli eleştirilerden birinin İbni Haldun'un kaleminden çıktığını tesbit ediyoruz. Bedevî **umrân** seviyesinde yaşayan insanlardan söz ederken "kanaatkâr, dayanıklı, kendine güvenen, cesur, yardım sever, namuslu, dindar v.b." sıfatlarını kullanan İbni Haldun, şehir insanını tasvir etmek istediğinde, onların "haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif v.b." olduklarını söylemektedir. Kısaca ahlâkî bakımdan ne kadar olumsuz vasıf varsa, İbni Haldun, şehir insanına onları yüklemekte tereddüt etmemektedir. Buna karşılık gerek fiziksel, gerek ahlâkî ne kadar erdemler varsa on-

---

97 J.J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma,* Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Ankara, 1943, Maarif Matb.
98 Sorokin, *Bir Bunalım Çağında.* s. 7-78.

ları da ancak henüz bedevî yaşama alışkanlıklarını terketmemiş insanlar arasında bulmaktadır.[99]

İşte İbni Haldun şehirdeki bu ahlâkî yozlaşma ve soysuzlaşma ile şehir uygarlığının çöküşü arasında da sıkı bir takım ilişkiler kurmak istemektedir. Ona göre bunlar, birbirlerinin aynı zamanda nedenleri ve sonuçlarıdırlar. Şehir hayatı veya uygarlığı, insanı gerek fiziksel, gerekse psişik niteliklerinde bozmaktadır ve sonunda ahlâksızlaştırmaktadır. Bu ise uygarlığın kendi üzerine dönerek, onun temellerinden tahrip olmasını başlatan bir çok olayı meydana getirmektedir. Meselâ İbni Haldun'un, asabiyenin çözülmesinde bu ahlâkî-psikolojik cinsten olumsuz gelişmelerin bir rolü olduğunu düşündüğünü görüyoruz. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bedevî umrân seviyesinde kanaatkâr, mütevazi, basit bir hayat süren kişiler, şehir hayatına geçtiklerinde daha maddiyatçı, daha talepkâr olmaya başlamaktadırlar. Şehir hayatının yarattığı yeni ihtiyaçlar, alışkanlıklar, zevkler, rahatlık ve konfor arzuları, bunların doyurulmaları için her geçen gün daha fazla maddî imkânların araştırılması, bir asabiye grubu içinde, onun üyelerini birbirine düşürmekte, liderlerine daha fazla baskıda bulunmalarını doğurmakta, liderle aralarındaki yakınlık, dayanışma bağlarını çözdürmektedir. Bu bağların çözülmesi de yine ahlâkî bakımdan bazı olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Meselâ bunun sonucunda lider daha mağrur, daha sorumsuz, daha bencil olmakta, grubun lider tarafından sürekli baskı ve yıldırmaya marûz tutulan üyeleri ise gitgide kendilerine daha az güvenen, daha korkak kişiler olmaya gitmektedirler.

İbni Haldun bu ahlâkî bozulma ile ekonomik hayattaki olumsuz gelişmeler arasında da bazı sıkı ilişkiler olduğuna inanmaktadır. Şehir hayatındaki ekonomik gelişmeler, insanların arzu ve iştahlarını gitgide kabartarak onların her geçen gün bu arzu

---

99 MB. 123-124, 125, 372-375 vb. MR. I. 254-255, 257-258, II. 293-296 vb. MU I. 309-310, 314-315, II. 299-304 vb.

ve zevklerine daha fazla esir olmalarını, bu rahatlık ve konfor içine daha fazla gömülmelerini, adeta bir "zevk hayvanı" haline gelmelerini doğurmaktadır.[100] Bu ekonomik gelişme belli bir sınırda durup, şehir insanlarının doymak bilmeyen ihtiyaç ve arzularını artık karşılayamamaya başladığında, bu insanlar, onları meşru yollardan tatmin etmek yollarının kapandığını görünce, bu sefer meşru olmayan her çareye başvurmakta tereddüt etmemektedirler. Bu cümleden olarak alışverişte aldatmaya, ticarette karaborsacılığa ve benzeri her türlü ahlâksızlığa kalkışmaktadırlar. Bunlar ise yeniden olumsuz etkilerinde ekonomik faaliyetlerin kendileri üzerine dönmekte, onların daha da bozulmasını doğurmaktadır.

Bu ahlâkî bozulmayı daha özel anlarında yakalamaya çalıştığımızda ise kısaca şunları görüyoruz: **Bedevi umrân** seviyesinde insanlar, hem fiziksel hem de ahlâkî bakımdan güçlüdürler. Bu hayatın zor, meşakkatli şartları, onları bedenen kuvvetli, cesur, kendi kendine güvenen, her an için uyanık varlıklar haline sokar. Ruhsal bakımdan ise bu kişiler gözü tok, azla yetinen kişilerdir. Bedevi hayatın tehlikeleri onları sürekli birbirlerini korumaya ittiğinden yardımseverdirler, kendilerinden başkalarını da düşünürler. Yine bu devrede devlet, henüz ezici kurumları ile ortada olmadığından da onlar kendilerine olan güvenlerini, cesaretlerini korumaktadırlar.

Devletin henüz tesis edildiği birinci devrede de bu özellikleri aşağı yukarı devam eder; hâlâ eskisi kadar cesur, gözü tok, dayanıklı, yardımseverdirler. Ancak bundan sonraki devrede yavaş yavaş bütün bu niteliklerini kaybetmeye giderler. Devlet sahibinin gerek kendi grubunu, gerek diğer grupları ezmesi, onlara mutlak otoritesini kabul ettirmesi, onların kendilerine güven ve cesaretlerini kaybetmelerinin birinci aşamasını teşkil eder. Artık şehirlerin etrafı kalın surlarla ve hendeklerle çevrilmeye başlanmış, şehir insanının korunması işi profesyonellere tevdi edilmiştir. Şehir halkının çoğunluğunun meslekleri, onların açık

---

100 MB. 373-374; Mr. II. 295-296, MU. II. 301-302.

havada yaşamalarını ve erkeksi özelliklerini korumalarını gerektiren meslekler değildir. Bunlardan ötürü bir yerden sonra onların çoğu silâh taşımayı bırakacak ve kullanmayı unutacaktır. Sonra şehirlerde kişiler arası anlaşmazlıkların çözüm yeri mahkemelerdir. Bundan ötürü insanlar, artık haklarının aranması ve korunması işini de başkalarına havale edeceklerdir. Şehir insanlarının yedikleri yemekler de bir önceki devreden farklı olarak lezzetli, yağlı yemeklerdir. Bu gıdalar ise her zaman onların "mizaç"larına uymaz. Dolayısı ile onlar ağır, yumuşak, tembel olmaya başlarlar. Devletin, ordunun, devlet kurumlarının kuvvetli olduğu ve bu artık "kadınlaşan" veya "çocuklaşan" insanların, *koruyabildiği sürece bu durumun olumsuz etkileri* kendisini göstermez, gizli kalır. Ama işte siyasî otoritenin zayıfladığı, devlet kurumlarının çözüldüğü, ekonomik düzenin bozulduğu bir sonraki devre geldiğinde bütün bu olumsuz sonuçlar açığa çıkar. Devlet artık uyruklarını ne kendi içinde ne de dışında ortaya çıkan tehlikelere karşı koruyamamaktadır. Tersine yukarda sözü edilen nedenlerden ötürü, devletin kendisi "âdil" olmamaya başlamıştır. Mahkemeler bir zulûm aracı haline gelmiştir. Halkın kendisini bunlara karşı koruyacak ne gücü ne de azmi vardır. Kaldı ki öte yandan halkın kendisi de bozulmuştur, bireycileşmiştir. *Artık şehir insanı mağrur ama korkaktır*, aç gözlü ama tembeldir, müsriftir ama başkalarının sırtından geçinmek ister, devletin kendisini korumasını ister ve bekler ama kendisi devleti koruyacak bir halde değildir. O, doymak bilmeyen arzularını doyurmak için hırsızlık, dolandırıcılık, karaborsacılık yapmaktan çekinmez. Tabiî zevkleri yanında, gayri-tabiî zevklerinin esiridir. Bu devrede zina, homoseksüel ilişkiler kol gezmeye başlar. Bolluk ve lüks (al-taraf) etkisini din duyguları üzerinde de göstermiş ve onları zayıflatmıştır. Bu devrede insan tabiatı tam anlamında bir metamorfoz geçirir ve tam bir soysuzlaşmaya uğrar. Tahmin edilebileceği üzere böyle bir uygarlığın ve böyle bir toplumun devam etmesi imkânsızdır.[101]

101 MB. 374; MR. II. 297; MU. II. 303.

İbni Haldun'un sosyolojisinin, devlet ve siyaset felsefesinin, uygarlık teorisinin önemli anları ve tezleri bunlardır. Bu tezlerden çıkan sonuçları çok kısa bir şekilde özetlemek istersek şunları söyleyebiliriz: İbni Haldun'un toplumun bütününü, içindeki bütün toplumsal olaylarla birlikte ilmî bir incelemenin konusu yapmayı düşünen ilk düşünür olduğu görülmektedir. Aynı şekilde onun, devletin kendisini de herhangi bir dinî veya ahlâkî önyargıdan hareket etmeksizin, ilmî bir araştırmaya tâbî tutmak isteyen ilk düşünürlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. İbni Haldun'un toplum ve devlet incelemelerindeki yönteminin belli başlı karakteristikleri tarafsız gözlemciliği, ampirizmi, realizmidir. Onun aradığı, toplumların ve devletlerin ne şekilde olmaları gerektiği, insanların hangi toplumsal-siyasî düzenler altında yaşamaları lâzım geldiği değildir. Onların, fiilen, hangi toplumsal düzenlerde ve hangi siyasî idareler altında, niçin yaşadıklarıdır. İbni Haldun'un ana amacı, tarihî-toplumsal varlık alanı içinde ortaya çıkan olayların gerilerinde ve altlarında yatan kanunlulukları ortaya çıkarmaktır. O, bu tip kanunlulukların olduğuna inanmaktadır. O, insanî toplumsal örgütlenmeleri ve devletleri, varlıkta ortaya çıkan diğer tabiî olaylar gibi birer tabiî olay olarak görmektedir. Ona göre insanî toplumsal örgütlenmeler ve devletler, bunların kendilerinden meydana geldikleri insanlar gibi tabiî varlıklardır ve yine insanların kendileri gibi tabiî olarak doğarlar, gelişirler, yaşlanırlar ve ortadan kalkarlar. Gerek bireysel insan gerekse toplumlar ve devletlerin hayatında, bu safhalar birbirlerini bir saat intizamı içinde ve belli kanunluluklara uygun olarak takip ederler. Başka deyişle ne insanlar ne de toplumsal örgütlenmeler ve devletlerin hayatlarında herhangi bir tesadüfilik, keyfilikten söz edilemez. İnsanlar, toplumlar ve devletlerin hayatında ortaya çıkan bütün olaylar temelde değişmez, kesin, bir takım neden-eser ilişkileri içinde cereyan ederler.

İşte İbni Haldun'un gerek toplumu içindeki bütün toplumsal olaylarla birlikte bağımsız, ilmî bir incelemenin konusu yapma-

sı, gerek bu konuya yanaşırken takip ettiği yönteminin özellikleri, tarafsız nesnelliği, gözlemciliği, realizmi, nihayet bu konudaki araştırmalarının sonuçlarını bir takım kanunluluklar altında formüle etmeye çalışması, onu, haklı olarak bugünkü modern sosyolojinin öncülerinden veya kurucularından biri yapmaktadır.

BÖLÜM III

UMRÂN, DEVLET VE DİN

1) Umrân ve Din

İbni Haldun'un sosyolojisinin, toplum ve devlet felsefesinin incelenmesine ayırdığımız bir önceki bölümde kolaylıkla göze çarpacağı üzere, hemen hemen "din" den hiç söz etmedik. Sürekli olarak herhangi bir dinî temeli olmayan veya içerisinde dinî plana ait olaylar hiç göz önüne alınmayan adeta "din-dışı", deyim yerinde ise "layik" bir umrândan ve devletten bahsettik. Oysa İbni Haldun'un önünde inceleme konusu olan tarihte, bütün tezahürleri ve sonuçları ile birlikte bir "İslâm" olayı, onun doğurduğu belli karakteristikleri olan bir "Müslüman cemaati ve **umrânı**", bir "İslâm devleti" mevcut değil midir? İbni Haldun'un, İslâm'ın ortaya çıktığı andan itibaren gerçekleştirmeye çalıştığı görülen yeni değerler üzerine kurulu yeni bir toplum düzenini, bunun da temelinde olan farklı ilkelerden hareket eden dinî bir kanuna, Şeriat'e dayalı saf teokratik devlet biçimini göz önüne almaması düşünülebilir mi? Sonra Peygamber'in ölümünden sonra müslüman toplumunun hâkim siyasî rejimi olmuş olan "Halifelik" rejimi nasıl olur da İbni Haldun'un dikkatinden kaçabilir?

Şüphesiz ki bütün bunlar söz konusu değildir ve İbni Haldun *Mukaddime*'de İslâm olayını, onun doğurduğu çeşitli **umrân**

olaylarını, bu arada bunlar içinde İslâm devletini, halifeliği ve benzeri sorunları büyük bir önem ve zenginlik içinde ele almıştır. Buna rağmen İbni Haldun'un sosyolojisine ayırdığımız ikinci bölümde bizim bunları ele almamamızın ana nedeni, yine onun **umrân** ve devletle ilgili düşüncelerini ortaya koyarken kendilerinden hareket ettiğini gördüğümüz bazı ilkelere sadık kalarak, mümkün olduğu kadar "tabiî" ve "zorunlu" bir **umrân** ve devlet modeli geliştirmek istememizdi. Bu modeli oluştururken biz İbni Haldun'un kendi düşünceleri yönetiminde olarak, önce, tarihte herhangi bir insan topluluğunun, hangi "tabiî" ve "zorunlu" ihtiyaçların dürtüleri altında toplumsallığa geçtiğini araştırdık. Arkasından yine herhangi bir insan topluluğunda, hangi "tabiî zorunluluklar"dan ötürü egemenlik ve devlet olayının ortaya çıkması gerektiğini inceledik. Sonra toplumsal evrimde insan topluluklarının zorunlu olarak hangi aşamalardan geçmeleri gerektiğini göstermeye çalıştık. Bu aşamalarda "zorunlu" olarak ortaya çıkan çeşitli toplumsal olaylar arasındaki yine büyük ölçüde "zorunlu değişmez" ilişkileri ele aldık. Son olarak hangi "tabiî" ve "zorunlu" nedenlerin etkisi altında, devletin, şehir uygarlığının çözülmeye gittiklerini açıklamaya çalıştık. Bütün bunları yaparken İbni Haldun'un, "umran ilmi"nin yapısı ve yöntemi ile ilgili olarak kendilerinden hareket ettiğini gördüğümüz ilkelerine sadık kalarak, çağdaş sosyolojide Max Weber'in ortaya attığı görüş istikametinde bir tür "ideal" bir **umrân** ve devlet modeli geliştirmek istedik.

Bunu yaparken İbni Haldun'un kendisinden hareket ettiğimizi söylüyoruz; çünkü daha önceki bölümlerde göstermeye çalıştığımız gibi, bizzat İbni Haldun'un kendisi "umrân ilmi"nin konusunun ne olduğunu, bu konusuna nasıl yaklaşması gerektiğini, hangi ilkeleri temele alması lâzım geldiğini belirtirken bize böyle bir yaklaşım tarzını salık verdiği gibi, bu ilmin uygulamasında da böyle bir yaklaşım tarzının somut örneklerini vermektedir. Çünkü ikinci bölümün başlarında İbni Haldun'un, **umrânın** kaynağını araştırırken başlıca iki unsuru ön plana al-

dığını görmüştük. Bunlar, insanın beslenmesi ve yırtıcı hayvanlara karşı korunması gerektiği unsurları idi. İbni Haldun için, bu iki ihtiyaç insan için "tabiî" ve "zorunlu" ihtiyaçlardı. Yine İbni Haldun için, insanların toplum halinde yaşamaya başladıklarında, onun devam edebilmesi için yine "tabiî" ve "zorunlu" bir diğer kuruma ihtiyaçları vardı. Bu da egemenlik ve **mülk** kurumu idi. İmdi buralarda İbni Haldun, insan için toplumun, toplum için egemenlik ve **mülkün** "tabiî" ve "zorunlu" olduğunu söylerken herhangi bir "dinî" ihtiyaçtan veya unsurdan söz açmamaktadır. Yani insan hayatının toplumu, toplumun da egemenlik veya **mülkü** zorunlu kıldığını söylerken, insan hayatının, toplumun, **mülkün** ne herhangi bir dinî ihtiyaçtan kaynaklandığını ne de daha doğrusu her hangi bir dinî olay veya kuruma ihtiyaç gösterdiğini söylememektedir. Tersine, bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi, İbni Haldun, egemenlik ve buna bağlı olarak toplumsal hayatın **mümkün** olması için, herhangi bir dinî ilke ve olayın, peygamberlik olayının, ortaya çıkmasının zorunlu olduğunu ileri sürdüklerini söylediği filozoflara karşı çıkmaktadır ve onların bu iddialarının herhangi bir dayanağı olmadığını belirtmektedir. Yine orada işaret ettiğimiz gibi, İbni Haldun, buna benzer bir görüşe halifelik vesile ile de temas etmekte ve peygamberlik gibi halifeliğinin ilkelerinin de ne insan tabiatından, ne toplumun mahiyetinden çıkarılamıyacağını ileri sürmektedir. O halde onun için, peygamberlik, Şeriat, toplumsal hayatın, **umrânın** var olması için, varlıkları "zorunlu" olan şeyler değildir, sadece ve sadece tarihte ve **umrânda**, ortaya çıkmaları "mümkün" olan ve "ortaya çıkmış olan" şeylerdir. İmdi öte yandan İbni Haldun'a göre **umrân** ilminin konusunun, "varlığı mümkün olan" ve "ortaya çıkmış olan" şeylerden ziyade "varlığı zorunlu olan" veya "umrânda ortaya çıkması zorunlu olan" şeyler olduğunu biliyoruz. Daha önce de belirtmeye çalıştığımız üzere onun için **umrân** ilmi, insan tabiatından ve toplumun mahiyetinden kaynaklanan "tabiî" ve "zorunlu" toplumsal olay, kurum ve ilişkileri incelemek iddiasındadır. O halde **umrân** ilmi-

nin, gerek konusunu tesis ederken, gerekse onun içine giren özel olay gruplarını incelerken "dinî olaylar" gibi "umranda ortaya çıkması mümkün olan" olaylardan sarf-ı nazar ederek temel bir model geliştirmesi mümkün ve doğrudur.

Sonra **bedevî** ve **hazerî umrânlar** gibi toplumsal evrimin belli başlı iki aşamasını ele alalım: İbni Haldun'un bunların modellerini geliştirirken de dinî cinsten olayları hesaba katmakta herhangi bir çaba göstermediğini görüyoruz. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi o, bunları belirlerken, temelde ekonomik ve siyasî bazı terimler, ölçütler kullanmaktadır. Bu **umrân**ların oluşmasında, ne dinî cinsten bir olayın belirleyici bir rolü vardır ne de bunlar şu veya bu nitelikte herhangi bir dinî olay veya kurumun ortaya çıkmasını gerektirmektedirler.

Bu **umrân**lardan birinden diğerine geçişin büyük ölçüde açıklamasını veren ilkeye, yani **asabiye**ye göz attığımızda da benzer bir durumu görüyoruz. İbni Haldun **asabiyenin** ortaya çıkması için herhangi bir dinî cinsten olayın gerekli olduğunu düşünmediği gibi, onun görevini yaparak şehir uygarlığına geçişi sağlamasında da herhangi bir dinî olaya muhtaç olunduğu fikrinde değildir.

Şehir uygarlığında olup bitenler, çeşitli yeni kurumların ve olayların ortaya çıkışı, bunların birbirlerini belirleyişi, **asabiye**nin, devletin, şehir uygarlığının çözülüşü, bütün bunlar da herhangi bir din faktörünü göz önüne almaksızın açıklanabilecek olaylardır. Olsa olsa bütün bu olaylar ve kurumlar arasında dinî nitelikli olanlarına da -eğer bu toplumda din olayı ortaya çıkmışsa- ayrıca temas edilebilir ve onun geri kalan olaylar ve kurumlarla ilişkileri incelenebilir.

Netice olarak kısaca İbni Haldun, dinî unsur veya faktörü hesaba katmayan bir **umrân** ve devlet modeli çizilebileceğine kanidir. Herhangi bir peygamberlik ve şeriat üzerine oturmayan toplum düzenleri, **umrânlar** ve devletler olduğunu bilmektedir ve **umrân** ilmine konu olarak bu "tabiî" ve "zorunlu" toplum düzenlerini, **umrân**ları ve devletleri verdirmektedir.

Burada tabiî olarak aklımıza şu soru gelebilir: Acaba İbni Haldun **umrân** olaylarının anlaşılmasında ve ilminin yapılmasında dinî olaylar için kabul ettiği bu "hesaba katılmazlık" durumunu, diğer herhangi bir **umrân** olayları grubu için de göz önüne almakta değil midir? Acaba bu **umrân** olayları söz konusu olduğunda, sözünü ettiğimiz bu "mümkün olmaklık" durumu, dinî olaylardan başka ekonomik, siyasî, kültürel v.b. olay gruplarından her biri için de geçerli değil midir? İbni Haldun'un bu soruya cevabı, ilginç bir şekilde, olumsuz gibi görünmektedir. İbni Haldun **umrânda** ortaya çıkan belli başlı olay gruplarını karşılaştırdığında, bu diğer olay gruplarına, dinî olaylara göre çok daha bir "aslîlik", "vaz geçilmezlik" tanır gibi görünmektedir.

Nitekim o **umrân** ilminin hangi konuları ele alacağını saydığı her seferinde, devamlı olarak "**mülkten, devletten kazanç ve geçim yollarından, asabiyeden**, ilimler ve san'atlar"dan söz ettiği halde, bir yer dışında "din"den, "dinî olaylar"dan hiç söz açmamaktadır.[1]

Öyle anlaşılmaktadır ki din ve dinî olaylar, İbni Haldun için, herhangi bir **umrânda** "umrânın özünden zorunlu olarak çıkan, onun tabiatına zorunlu olarak ârız olan" şeyler arasında değildir. Sonra o, **umrân** olaylarını özel olarak incelerken de dinî olaylara, yukarda söylediğimiz gibi, ekonomik, siyasî, hatta kültürel olaylara tanıdığı "mutlaka ortaya çıkmaklık" niteliğini tanımamaktadır. İbni Haldun için, öyle görünmektedir ki, insanlar, hayatlarını sürdürmek için mutlaka bir ekonomik iş birliğine girmek zorundadırlar. Yine insanlar arasında mutlaka belli bir tip egemenlik olayı ortaya çıkmak zorundadır. Hatta bütün **umrânlarda** şehir **umrânı** safhasına girildiğinde her zaman ortaya çıktıklarını gördüğüne göre ilimler, güzel san'atlar, felsefe gibi kültürel faaliyetler de gene kendilerini göstermek zorundadırlar, yani bunlar da her yüksek şehir uygarlığının adeta ayrılmaz birer parçasıdırlar. Ama din, peygamberlik olayı böyle de-

1 Yukarda II. Bölüm, s. 88-90'a bkz.

ğildir. Onlar tarihte zaman zaman ve belli toplumlarda ortaya çıkan şeylerdir.

2) Bir Umrân Olayı Olarak Din

O halde dinler, peygamberlik olayları, **umrân**da ortaya çıkmaları "mümkün" kurum veya olaylardır. Ama bu mümkün kurumlar ve onların getiricileri tarihte ve toplumlarda "bilfiil" ortaya çıkmışlardır, bunlar kendileriyle birlikte bazı şeriatler getirmişlerdir. Bu şeriatler üzerine de bir takım toplum düzenleri dayandırılmıştır. Bunlardan biri de İbni Haldun'un bizzat içinde yaşadığı Müslüman toplumudur. O halde İbni Haldun'un gerek bir **umrân** bilgini olarak, gerekse bir tarihçi olarak din ve peygamberlik olayını ele alması gerekir. Yine bu nitelikleri ile dinin **umrân** içindeki yerini , diğer **umrân** olayları ile ilişkisini incelemesi gerekir.

İbni Haldun'un, **umrân**la ilişkileri söz konusu olduğunda dine nasıl bir yanaşımı olabileceği öngörülebilir? Kendi geliştirdiği genel **umrân** modeli açısından soruna yaklaşırsak, bu **umrân** modeli, her zaman tekrarladığımız gibi herhangi bir peygamberlik olayına ve onun getirdiği tanrısal bir şeriate ihtiyaç göstermeyen bir modeldir. O halde İbni Haldun'un bu bakımdan, dini, olsa olsa **umrân**da ortaya çıkması mümkün olaylardan biri olarak alıp, **umrân**ı tesis etmek için kullandığı "tabiî" ve "zorunlu" ilke ve kurumlarla temasa getirmesi beklenebilir. Bu durumda peygamberlik ve dinler, **umrân**ı kuran unsurlar arasında bir unsur olarak ele alınacak ve onun, bu niteliği ile diğer, ama kendisinden daha "aslî", daha birinci dereceden **umrân** olayları ile ilişkileri aranacaktır. Başka deyişle bu yaklaşımında İbni Haldun, din olayını, herhangi bir toplumsal olay olarak ele alıp, onun ekonomik, coğrafî, iklimsel, psikolojik, tarihî şartlarını vermeye çalışacaktır.

Ancak öte yandan yine tarihin kendisine gösterdiği ve kendisinin de açıkca kabul ettiği üzere İslâm, ilk ortaya çıktığı andan

itibaren, içinde meydana geldiği toplumsal düzeni kökünden değiştirmek, bu düzenin üzerine oturduğu ilkeleri atarak onu yepyeni temeller üzerinde kurmak isteyen ve bunu da büyük bir ölçüde başaran son derece önemli toplumsal bir olay, hareket olmuştur. O, Arap toplumunun, daha sonra kendisini kabul eden diğer toplumların siyasî rejim ve kurumlarını, toplumsal ve ahlâkî değerlerini yepyeni ilkeler üzerinde kökten bir dönüşüme uğratmak yönünde geniş kapsamlı siyasî-toplumsal-kültürel bir hareket, bir çaba olarak ortaya çıkmıştır. Bu niteliği ile o, toplumlarda ortaya çıkması mümkün olan herhangi bir toplumsal olay olmaktan çok fazla, bir insan toplumunun bütün görünümlerini, bütün kurumlarını kanunu ile belirlemek isteyen, belli bir **umrân** tipini ilkeleri ile gerçekleştirmek isteyen bir üst güç, "özel" ve "istisnâî" bir olay olmuş görünmektedir. Bu durumda onu nasıl olur da **umrânı** meydana getiren olaylar arasında ikinci dereceden bir aktör olarak ele alabiliriz? Tersine, onun kendisinden hareket eden bir toplum düzeni içinde ortaya çıkan bütün diğer toplumsal olaylara damgasını vuran, onları belirleyen, asıl yaratıcı, belirleyici bir kuvvet olmuş olduğu noktasını nasıl görmezlikten gelebiliriz? O halde Müslüman toplumunun yaratmış olduğu tarihî **umrânı**, bu **umrânı** büyük ölçüde belirlemesi gereken siyasî rejim ve kurumlarını, bu **umrânın** yarattığı diğer toplumsal olayları anlamak istiyorsak, İslâm olayına yukardakinden başka bir açıdan bakmamız gerekmeyecek midir?

İşte İbni Haldun'da bu mülahazalar altında İslâm olayına bir önceki bakış açısından farklı bir açıdan bakılması gerektiğini düşündüğünü gösteren bir çok unsurlar da vardır. Bunun sonucunda İbni Haldun'un genel olarak din, özel olarak İslâm şeriatını ele alışında ikili bir yaklaşımı olduğu ortaya çıkmaktadır. O, bazen dini, birinci yaklaşımı ile **umrân** içinde ortaya çıkan herhangi bir toplumsal olay olarak ele almaktadır. Bazen ise bunun tersine, özellikle İslâm söz konusu olduğunda, onun **umrânını** temelde bir din olayı gibi ele almak istediği görülmektedir.

Birinci yaklaşımında dini **umrân** içinde eritmeye gitmektedir. İkincisinde ise bütün bir **umrân**, din tarafından belirlenen bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en güzel bir örneğini, İbni Haldun'un **umrânın** sureti olarak kabul ettiği devletle, din arası ilişkileri sergilemesinde görmekteyiz. Birinci yaklaşımında o, dini, devletin gelişme sürecinde diğer faktörler gibi belli bir rolü olan bir unsur olarak ele almaktadır. İkinci yaklaşımında ise din, devletin şeklini belirlemekte, devlet, onun gerçekleştirilmesi kurumu, ifa edici bir organı olmaktadır.[2] Dinin devlet üzerindeki bu belirleyici rolü, ondan geçerek diğer **umrân** olayları üzerinde de etkisini göstermektedir.

İbni Haldun'un peygamberlik ve din olayına birinci yaklaşımın örneklerine *Mukaddime*'de sık sık raslanmaktadır. Bunlardan bir kaçını sırayla gözden geçirelim: Büyük Arap coğrafyacısı İdrisî'nin (Muhammed bin Muhammed al-İdrisî 1099/1100-1162), dünya coğrafyası hakkında verdiği bilgileri izleyerek dünyanın sularla kaplı olmayan kısmını yedi bölgeye ayıran İbni Haldun, bu bölgeleri incelerken, özellikle coğrafî-iklimsel şartlarla insanın fiziksel ve ruhsal özellikleri, yaşayış tarzları, **umrân** tipleri arasındaki ilişkilere temas eder. Ona göre sıcak-soğuk dengesinin içinde en iyi kurulduğu en "ılımlı" (mu'tadil) bölge olan dördüncü bölge, bundan ötürü dünyanın en "ma'mûr" bölgesi olmaya namzet olmuştur. İşte bu iklim farklarının hayat tarzları üzerine olan etkisini incelerken İbni Haldun, dini de dışarda bırakmayan bir determinizmi ileri sürer. Ona göre özellikle dördüncü, onu takiben de ona bitişik olan üçüncü ve beşinci iklim bölgelerinde yaşayanlar, hayat tarzlarının hemen her alanında, yani yiyeceklerinde, giyinmelerinde, yaptıkları binalarda, uğraştıkları zenaatlerde, meydana getirdikleri ilimlerinde bu ılımlı iklimin olumlu etkilerini gösterirler. Buna karşılık ılımlı bölgelerden gitgide uzaklaşan ikinci, altıncı, birinci ve yedinci iklim bölgelerinde yaşayanlar da yine bütün bu şeylerde,

2 E. Rosenthal, *Gedanken*, s. 50.

hatta bedenlerinin şeklinde, derilerinin renginde, mizaçlarında, karakterlerinde bu "ölçülülük"ten uzaklığın olumsuz etkilerini gösterirler. Ilımlı bölgelerden uzaklaşıldıkça, **umrândan** da uzaklaşılır ve her bakımdan ilkelliğe yaklaşılır. Hatta bu uygunsuz coğrafî-iklimsel şartlar, içlerinde yaşayan insanları, ılımlı bölgelerden uzaklaşıldıkça, "insanlık"larından da uzaklaştırır. Sonunda onlarda hayvanlarınkine benzeyen bir takım karakter özellikleri meydana getirir.[3] İşte İbni Haldun'a göre bu aynı durum, "din olayı" için de geçerlidir. Yani bu bölgelerde yaşayan insanlar "herhangi bir peygamberliği bilmezler ve bir şeriate sahip olmazlar".[4]

İmdi burada İbni Haldun'un, coğrafî-iklimsel şartların, insanların bedenlerinin şeklini, derisinin rengini, mizacını, karakter özelliklerini, **umrânın** bütün diğer unsurlarını belirlediği gibi, onların "din"ini de belirlediği şeklinde açık bir görüşü karşımıza çıkmaktadır. Yine burada onun, herhangi bir peygamberlik ve şeriat olayının ortaya çıkmasını bazı coğrafî-iklimsel şartlara bağlamak istediğini , bu şartlara sahip olmayan yerlerde diğer bazı **umrân** olayları ile birlikte dinin de ortaya çıkamıyacağını söylemek istediğini görüyoruz.

İbni Haldun bununla yetinmeyerek, bir dinî duygunun şiddeti veya bir bireyin dindarlık derecesi ile onun ekonomik-toplumsal hayat şartları arasında da sıkı bir ilişki kurmaktadır. Nitekim dünyanın farklı **umrân** bölgeleri ve aşamalarında yaşayan insanların fiziksel ve ruhsal karakterlerine bu **umrân** derecesi farklılıklarının nasıl etkide bulunduğunu araştırırken yine dinî duyguyu da dışarda bırakmayan bir determinizm getirmektedir. Ona göre yiyecek bolluğu, alınan gıdaların niteliği nasıl bireyin vücudunun şişman veya zayıf, güçlü veya güçsüz olmasını belirlerse, aynı şekilde o ve daha genel olarak zenginlik veya fakirlik, insanın din duygularının kuvvetli veya zayıf olmasında da

3 MB. 82-83; MR. I. 167-169; MU. I. 193-195.
4 MB. 83; MR. I. 169; MU. I. 195.

büyük ölçüde etkendir: "Bil ki bolluğun beden ve onun halleri üzerindeki etkisi, dinde ve ibadette de açıktır. Bundan ötürü biz kırda (al-bâdiya) olsun, şehirde (al-hâzıra) olsun, kendilerini açlığa ve zevklerden kaçınmaya alıştırmış olan insanların, lüks (al-taraf) ve bolluk (el-hısb) içinde yaşayan insanlara göre daha dindar ve ibadete daha fazla yönelik insanlar olduklarını görürüz.[5] İbni Haldun'a göre şehir umrânında yaşayan insanlar arasında dindar kişilerin (al-'ubbâd), zâhidlerin az görülmesinin nedeni, her şeyden önce işte bu, onların yiyecek maddelerinde görülen bolluk ve çeşitliliktir. Daha genel olarak şehir hayatının lüks, konfor ve rahatlığı, insanın bedenini yumuşattığı gibi dinini de yumuşatır, onu temelinden kemirir. Ahlâkını bozduğu gibi, dinini de bozar; öyle ki sonunda onu geldiği yere, yani hayvana çevirir.[6]

O halde İbni Haldun burada, yukarda da işaret ettiğimiz gibi, dindarlıkla, ekonomik-toplumsal hayat şartları arasında da sıkı bir ilişki kurmaktadır. Kısaca dindarlığı fakirlikle, din duygusunun zayıflamasını da zenginlikle ilişkiye getirerek, fakirlikten zenginliğe geçerken bu duygunun kendisinin de bir değişime uğradığını söylemektedir. Daha özel olarak, temel toplumsal-ekonomik iki kategorisini, yani bedevî ve şehirli hayat kategorilerini kullanırsak, din olayının bunların birincisinde ortaya çıkabileceğini ve en saf durumu ile burada yaşanacağını, şehirli hayatına geçildiğinde değişen toplumsal-ekonomik şartlar altında onun da değişeceğini imâ etmektedir.

Bütün bunlardan daha da önemli olmak üzere İbni Haldun, herhangi bir peygamberlik veya din olayı ile **asabiye** arasında da çok sıkı ilişkiler kurmaktadır. O, daha önce gördüğümüz üzere nasıl herhangi bir siyasî hareketin başarıya erişmesi ve mülkün kurulması için asabiyenin zorunlu olduğunu ileri sürüyorsa, aynı şekilde bir peygamberlik olayının ortaya çıkmasında ve

5 MB. 89; MR. I. 179-180; MU. I. 210-211.
6 MB. 374; MR. II. 297; MU. II. 303.

başarıya erişmesinde de bu hareketin başında bulunan kişinin kuvvetli bir asabiyesi olmasını zorunlu görmektedir. Nitekim o, asabiyeye ihtiyaç göstermeleri bakımından, bir peygamberlik hareketinin başarıya eriştirilmesi ile bir mülkün elde edilmesi olaylarını aynı sınıfa sokmaktadır. *Mukaddime*'nin başlarında ilk defa olarak asabiye kavramını ortaya atıp onun çözümlenmesine girişirken İbni Haldun, asabiyesi olmayan bedevî topluluklarin dış tehlikelere karşı kendilerini koruyabilmelerinin güçlüğüne temas etmekte, böylece bunların asabiyeye olan ihtiyaçlarını belirttikten sonra sözü peygamberlik olayına getirmekte ve şöyle devam etmektedir: "Eğer bu (yani bedevî bir topluluğun asabiyeye olan ihtiyacı) insanın sürekli korunma ve kendini savunma ihtiyacı içinde olduğu yaşadığı yer hakkında doğru ise, peygamberlik, mülk tesis etmek, bir da'vayı başarıya ulaştırmak gibi insanları bir araya toplamayı gerektiren bütün (toplumsal) olaylar için de geçerlidir. Çünkü bütün bunlarda amaçlanan şeye erişilmesi, ancak onun uğrunda dövüşülmekle mümkündür... Dövüşmek için de zorunlu olarak asabiyeye ihtiyaç vardır".[7]

Gerçekten de İbni Haldun bu görüşünü tutarlı bir biçimde peygamberlik olayına uygulayarak, peygamberlerin görevlerinde başarıya erişmeleri için, içinden çıktıkları gruplarda "prestij" (hasab) sahibi olan ailelerden gelmelerini veya arkalarında kendilerini destekleyen bir grupları olmasını şart koşmaktadır. Bu görüşünü desteklemek üzere sık sık "Tanrı'nın, halkı tarafından korunmayan hiç bir peygamber göndermemiş olduğu"na dair sahîh hadîsi tekrarlamakta[8] ve bu aynı durumun Muhammed için de geçerli olduğunu açıkca belirtmektedir. Ona göre Bizans kralı Heraklius, Ebu Süfyan'a, Muhammed'in Kureyş kabilesi içindeki yerini sormuş, o da O'nun "prestij" sahibi (zû hasabin) olduğunu söyleyince Heraklius, her peygamberin halkı arasında

7 MB. 128; MR. I. 263; MU. I. 323 (?)
8 MB. 93, 159, 202; MR. I. 187, 322, 414; MU. I. 221, 405, 510.

prestiji olduğunu söyleyerek Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğuna inandığını hissettirmiştir. İbni Haldun'a göre de bu prestij veya **asabiye** sahibi olmak, peygamberliğin ayırıcı alametlerinden biridir.[9]

İbni Haldun için peygamberlerin neden böyle bir prestij veya **asabiyeye** muhtaç olduklarının açıklanması basittir: Peygamber, Tanrı'nın mesajını insanlara tebliğ etmek ve bu mesaj etrafında dinî bir cemaat oluşturarak onu tamamlamak görevine sahiptir. İmdi O, bu görevini yerine getirmeye çalışırken inanmayanlar tarafından çeşitli karşı çıkmalara, engellemelere marûz kalacaktır. İşte onun bu engelleri yenmesi ve görevini tamamlaması için, kendisini, bunlara karşı koruyacak bir güce ihtiyacı vardır. Bu güç, onun halkı arasında sahip olduğu nüfuzu, **asabiyesi** olacaktır.[10]

Büyük ölçekli her toplumsal hareket gibi dinî bir hareketin de başarıya erişmesi için **asabiyeye** olan bu zorunlu ihtiyaç durumu, benzer nitelikli olan, fakat başarıya erişemeyen bir takım hareketlerin neden başarıya erişemedikleri incelenirse başka bir yönden doğrulanmış olur. Bu hareketler ile İbni Haldun, İslâm toplumunda zaman zaman âdil olmayan bazı yöneticilere karşı isyan bayrağını açıp, din adına bir takım reform istekleri, Şeriat'e dönüş talepleri ile ortaya çıkan kişilerin temsil ettiği hareketleri kastetmektedir. İslâm tarihinde bu tip hareketlerin çeşitli örneklerini inceleyen İbni Haldun, bunların başarıya erişememiş olmalarının temelinde, böyle "da'va"larla ortaya atılan kişilerin arkalarında kendilerini desteklemesi gereken grupların ve **asabiyelerinin** olmamasını veya onların yeterli derecede kuvvetli olmamasını görmektedir.[11] Ona göre bu tip bir hareket olarak ele alınabilecek olan Hüseyn'in Yezid'e karşı isyan hareketinin başarıya erişememiş olmasının nedeni, Yezid'in temsil

9 MB. 93; MR. I. 187-188; MU. I. 221.
10 MB. 93; MR. I. 188; MU. I. 221.
11 MB. 159-161; MR. I. 322-327; MU. I. 405-410.

ettiği Emevî ailesinin **asabiyesinin** Hüseyn'inkinden daha kuvvetli olmuş olmasıdır.[12] Buna karşılık benzer bir "da'va" ile ortaya atılan, ama onu başarıya eriştiren Muvahhid hanedanının başında bulunan Mehdi'nin bu başarısının nedeni, onu destekleyen güçlü bir grubu ve **asabiyesinin** mevcut olmuş olmasıdır.

Şimdi İbni Haldun'un peygamberlikle **asabiye** arasındaki ilişkileri analizinden çıkan sonuç, peygamberliğin ve onun eseri olan dinin de, büyük siyasî-toplumsal olayların kendisine tâbi oldukları kanunluluğa tâbi olduğudur. Bununla birlikte İbni Haldun, dinî nitelikli bir hareketin **asabiye** ile olan ilişkilerinin her zaman tek yanlı olmadığını, böyle bir hareketin kendisinin de özellikle siyasî işlevi ile ilgili olarak **asabiye** üzerinde bazı olumlu etkileri olduğunu düşünmektedir. Nitekim öte yandan İbni Haldun, büyük ve güçlü devletlerin temelinde peygamberlikten veya "da'va" hareketlerinden çıkan bir dinî ilkenin mevcut olduğunu kabul etmektedir.[13] Ona göre "dinî bir da'va", bir devletin kurulması için muhtaç olduğu **asabiye** kuvvetine "ek" bir kuvvet sağlayabilir. Temelde **asabiye** bağları ile birbirlerine bağlı üyelerden meydana gelen bir grup, aynı zamanda "dinî bir da'va"yı gerçekleştirmek üzere ortaya atıldığında kendisinden kat kat kuvvetli olan başka grupları dize getirebilir ve devlete erişebilir. Bunun en iyi örneklerini İbni Haldun, İslâm'ın başlangıçlarında Arapların İranlıları ve Bizanslıları mağlup ederek kurmuş oldukları devlette, Murabitlerin ve Muvahhitlerin mülklerinde görmektedir. Ona göre Araplar, Kadisiye ve Yarmuk'ta, sayıca kendilerinden çok daha fazla olmalarına rağmen İran ve Bizans ordularını mağlup etmişler, onların devletlerini ellerinden almışlardır. Aynı şekilde gerek Murabitler gerekse Muvahhidler devletlerini kurdukları sırada Magrip'te, sayı ve **asabiyeleri** bakımından kendileri ile eşit olan, hatta kendilerinden daha güçlü olan bir çok kabile olduğu halde, dinî birlikleri

12 MB. 216-217; MR. I. 443-444; MU. I. 548-549.
13 MB. 157; MR. I. 319-320; MU. I. 401-402.

(al-ictimâ' al-diniyya) sayesinde onları yenmişler, mülklerini gerçekleştirmişlerdir. Bunun nedeni, "hak bir da'va" için ortaya atılmaları, onun uğrunda seve seve ölümü göze almaktan korkmamaları, bu duygu ve amaç birliğinin de onların asabiyelerinin gücünü "iki katına" çıkarmasıdır.[14]

O halde, ister peygamberlikten (İslâm'ın başlangıçlarında Arapların fetihleri ve devletleri), ister "hak da'va"dan (Murabitler ve Muvahhidlerin mülkleri) çıksın, dinin, mülke ve devlete götürmekte asabiye üzerine olumlu ve önemli bir katkısı söz konusudur. Ancak gene de asabiye-devlet-din ilişkilerini göz önüne alırsak, İbni Haldun'un burada, asabiyeye, diğer ikisine göre çok daha fazla bir öncelik, ağırlık tanıdığını görüyoruz. Çünkü ona göre gerek devlet, gerek din, gerçekleşmek için asabiyeye muhtaçtırlar. Öte yandan devletin kurulması için de yalnız başına asabiye yeterlidir. İbni Haldun'un kendi sözlerine göre, bu konuda, dinin asabiyeye yardımı ancak bir katkı niteliğindedir. Yani daha evvel de gördüğümüz üzere, devletin kurulmasında onsuz olunabilir. Herhangi bir dini ilkenin yardımı olmaksızın mülk gerçekleştirilebilir. O halde siyasî sorunla ilgili olarak dinin rolü ikinci derecedendir. Labica'nın haklı deyimi ile o, asabiyeye göre "ikinci dereceden bir aktör"dür.[15]

Bütün bu açıklamalarımızın gösterdiği üzere İbni Haldun'da açık bir din sosyolojisinin, din psikolojisinin başarılı örnekleri vardır. Bu örneklerde o, dini, temelde toplumsal-psikolojik bir olay olarak ele almakta ve onun üzerine umrân ilminin ortaya koyduğu verileri uygulamakta tereddüt göstermemektedir. Bu niteliği ile din, belli coğrafî-iklimsel şartlara sahip olan bölgelerde, belli toplumsal-ekonomik yaşama tarzlarında ortaya çıkmakta, tesis edilebilmek için asabiye gibi bazı ilkeler gerektirmektedir. Yine bu niteliği ile din, diğer toplumsal kurumlar gi-

14 MB. 158; MR. I. 320-322; MU. I. 402-405.
15 G. Labica, *Politique et Religion Chez İbn Khaldoun,* Alger, 1967, Etudes et Documents SNED, s. 84.

bi, **umrânın** evrimi sürecinde bazı değişikliklerden geçmektedir. Kısaca o, **umrânın** içinde ortaya çıkan diğer olaylar gibi bir olaydır. Ancak onlardan farklı olarak da her bir **umrân** içinde mutlaka görünmesi lâzım gelen, **umrândan** tabiatı gereği çıkan bir olay değildir.

3) Bir Din Olayı Olarak Umrân

Peki acaba İslâm da bu mudur? Başka deyişle bu yukarda söylediklerimizi bir bütün olarak İslâm hakkında da tasdik edebilir miyiz? Yani onun da **umrân** içinde ortaya çıkması mümkün olan, aynı zamanda ortaya çıkmış olan, fakat **umrân** olaylarını açıklarken kendisine özel bir önem atfedilmemesi mümkün olan, diğer **umrân** olayları ile şüphesiz bir çok ilişkileri olan, fakat onların içinde eritilebilecek olan bir olay olduğunu söyleyebilir miyiz? Buradan hareketle İslâm'ın, İbni Haldun'u takiben ikinci bölümde geliştirdiğimiz genel **umrân** ve devlet modeli içinde, bu modelin temeline koyduğumuz unsur, faktör ve ilkelerle tam olarak açıklaması verilebilecek sıradan bir toplumsal olay olduğunu ileri sürebilir miyiz?

Bu sorulara cevap vermemiz için İslâm'ın ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını, Peygamber tarafından getirilmiş olan İslâm şeriatı üzerine kurulu toplum veya **umrân** tipinin, yine Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş olan devlet şeklinin özelliklerini araştırmamız gerekmektedir.

İkinci bölümde gördüğümüz üzere her **umrân**, belli "tabiî" ve "zorunlu" insanî ihtiyaçlardan doğmakta, belli faktörlerin etkisi altında belli aşamalardan geçmekte, belli bir evrim süreci geçirerek, belli kurum ve değerleri yaratmakta, sonunda yine belli bazı etkiler altında çözülmektedir. İmdi acaba Muhammed'in getirmiş olduğu tebliğ üzerine kurulmuş olan Müslüman cemaati, toplumu veya **umrânı** da aynı ihtiyaçlardan doğmuş, aynı faktörlerin etkisi altında aynı aşamalardan geçip, aynı evrimleşme modelini takip etmiş, aynı kurum ve değerleri yaratarak aynı

şekilde mi çözülmüştür? Yine ikinci bölümde gördüğümüz üzere her devlet, **umrânın** evriminde belli bir aşamada, belli ihtiyaçların etkisi altında, belli ilkelere dayanarak belli bir biçim ve özelliklerde kurulmaktadır. Bunu daha da açarsak, her devlet, bedevî **umrân** aşamasında yaşayan belli bir **asabiye** grubunun "tagallüb"e dönük **asabiyesi** sayesinde başka grupları egemenliği altına alması ile gerçekleşmektedir. Bundan ötürü de her devlet, bir grubun başka bir grup üzerine çıplak egemenliğinin bir ifadesi, bir "güç devleti" olmaktadır. Buna paralel olarak her devlette hukuk, egemen zümrenin veya ailenin çıkarlarını gözeten irâdesinin bir yansımasından başka bir şey olmamaktadır. Buna paralel olarak her devlet, daha önceden belirttiğimiz üzere bir hanedân devleti olmaktadır. İmdi yine acaba Muhammed'in kurmuş olduğu devlet de benzer ihtiyaçların ve faktörlerin etkisi altında benzer ilkelere dayanarak ortaya çıkmış bir devlet midir? O, bir "güç" devleti, bir "tagallüb" devleti, bir "mülk" müdür? O, bir hânedan devleti midir? Bu devletin temelinde de normal herhangi bir devletin temelinde olduğunu gördüğümüz **asabiye** mi vardır? Bu devletin hukuku ve kanunları, bir "mülk" devletinin hukuku ve kanunları ile aynı özellikte midir? Yani orada olduğu gibi, egemen bir grup, aile veya kişinin çıkarlarını gözeten irâdesinin kurumsallaşmış bir ifadesi midir?

İşte bütün bu sorular etrafında İslâm olayına yaklaştığı zaman da İbni Haldun, tarihte gerçekleşmiş olduğu bilfiil varlığında İslâmî devlet ve toplumsal örgütlenmenin, ikinci bölümde geliştirdiğini gördüğümüz genel insanî-toplumsal örgütlenme ve devlet modeline uymayan, onu belli noktalarda aşan, hatta yer yer ona aykırı düşen bazı özellikler göstermekte olduğunu farketmektedir. O, bu özelliklerin özellikle İslâm'ın başlangıç devresinde kendilerini en yoğun bir biçimde ortaya koymuş olduklarını düşünmektedir. Bu özellikleri ile İslâm, onun için, açıklanması ilâve bir takım ilke ve varsayımlara ihtiyaç gösteren "özel", "istisnaî", "atipik" çok önemli toplumsal bir olay olmaktadır. İşte İbni Haldun'un din olayına ikinci yaklaşımının unsurla-

rını da bu, İslâm devleti ve umrânı hakkındaki açıklama ve tahlillerinden çıkarmak durumundayız.

İbni Haldun için İslâm nedir? İbni Haldun'un *Mukaddime*'de İslâm olayına yanaşırken, genellikle onu, kendisini kabul edenlerin ruhlarında gerçekleşen bireysel bir inanç konusu, psikolojik bir yaşantı unsuru olarak almaktan çok toplumsal-siyasî bir kurum olarak ele almak istediğini görüyoruz. Bir çoklarının zannettiğinin tersine olarak İbni Haldun'u din, özel olarak İslâm, kendisini kabul eden mü'minlerin kalbinde, vicdanında uyandırmakta olduğu duygular, heyecanlar olarak ilgilendirmemekte değildir. Sûfîlerin Tanrı'ya ulaşmak için meşakkatli çabaları, mistik deneyleri İbni Haldun'un yabancısı olduğu veya dinî olayları ele alırken dini anlamakta önemsiz bulduğu şeyler değildir. İbni Haldun her dinin aynı zamanda bir teori, bir pratik, bir bireysel yaşama, heyecan konusu, bir ahlâk, bir metafizik olduğunu, kısaca çok karmaşık bir yapısı olduğunu bilmektedir. Bununla birlikte *Mukaddime*'de o, bir umrân bilgini olarak herşeyden önce onun toplumsal-siyasî işlevine ağırlık vermekte ve bir dini en önemli olarak bu aspektinde yakalamaya çalışmaktadır.

İşte bundan ötürü o, özel olarak İslâm olayını anlamak isterken de her şeyden önce onun tarihte gerçekleştirmiş olduğu şeklinde bir devlet ve toplum düzeninin ilkesi olması noktasından hareket etmektedir.

4) Aklî Siyaset - Dinî Siyaset

İbni Haldun'a göre tarihte gerçekleşmiş olan bütün siyasî rejimler, kaynağını, insanın toplum halinde yaşamasının mümkün olması için bir "kanun" ve "kanun koyucu"ya duyulan zorunlu ihtiyaçtan alırlar. Bu kanun ve kanun koyucuya duyulan zorunlu ihtiyacın açıklaması ise şudur: İnsan, bildiğimiz gibi, hayvani olan tabiatı gereği yalnız başına bırakıldığı zaman başkalarına zarar vermeye, onun malına, mülküne, hatta canına kastetmeye

eğilimli bir varlıktır. Şairin dediği gibi "zulüm, haksızlık insanın yapısında vardır. Nerede âdil bir adam görürsen, onun neden zalim olmadığının bir nedeni vardır".[16] Bundan dolayı insanın, mutlaka, başkalarına zarar vermesini engelleyecek egemen bir güce ihtiyacı vardır. İşte **mülkün** veya devletin, daha evvelden de bildiğimiz üzere, anlamı budur. Bununla birlikte bu sözü edilen egemen gücün, mülk sahibinin kendisi de bir insandır. Bundan dolayı o da egemenliği altında tuttuklarına haksızlık etme eğiliminden korunmuş değildir. Bu ise yeniden insanın toplumsal hayatını, insanî varlığı tahrip etme tehlikesini ortaya çıkarır. Kaldı ki yöneticiden yöneticiye arzu ve istekler de değişebilir. Bunun sonucunda halkın, başında bulunan kimsenin kendisinden ne istediğini bilmesi güçleşir ve ona itaat etmekte zorluk çekmeye başlar. Bu onu yavaş yavaş sözü edilen egemen güce itaatsiz olmaya iter. Bu ise karışıklık ve kan dökmeye götürür.[17] İbni Haldun'a göre bunun önlenmesi için halk tarafından kabul edilecek ve hükümlerine uyulacak olan bir takım siyasî kanunların, kuralların tesbit ve tesis edilmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Böyle kanunlar üzerine oturmamış bir devletin hükümranlığını tam ve istikrarlı bir biçimde tesis etmesi beklenemez.

İmdi yine İbni Haldun'a göre eğer bu kanunlar bir devletin, hânedanın büyükleri, akıl ve basiret sahibi kişileri tarafından konulurlarsa, ortaya akla dayanan bir temele oturan bir siyasî rejim çıkar (siyâsa 'akliyya). Eğer onlar bir şeriat sahibi aracılığı ile Tanrı tarafından konulurlarsa, ortaya dinî bir temele dayalı siyasî bir rejim (siyâsa diniyya) çıkar.[18]

İbni Haldun'a göre akla dayanan siyasî rejimler de iki türlü olabilir: Bunlardan birincisi, halkın, yönetilenlerin menfaatlerini (masâlih) ön plana alan, hükümdarın, yönetenin çıkarlarını bunlarla ilgili olarak göz önünde tutan bir rejimdir ki o, bunun

16 MB. 127; MR. I. 262; MU. I. 321.
17 MB. 190; MR. I. 385-386; MU. I. 478-479.
18 MB. 190; MR. I. 386; MU. I. 479.

bir örneği olarak İslâm öncesi İran-Sasani devletinin siyasî rejimini görmektedir; ikincisi ise hükümdarın menfaatlerini ön plana alan, halkın menfaatlerini ise buna göre, ona tâbi olarak göz önünde tutan siyasî rejimdir. Bu da İbni Haldun'un kendi zamanında Müslüman olsun, olmasın mevcut bütün toplumlarda hâkim olduğunu düşündüğü rejimdir.[19]

Şimdi bu iki temel siyasî rejim, yani aklî ve dinî siyaset rejimleri çok önemli noktalarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bunların başında onların gerek kapsadıkları alan, gerekse amaçları bakımından belli bir farklılıkları gelmektedir: İbni Haldun'a göre aklî siyaset rejimi, insanın sadece bu dünyadaki, yani "dünyevî" varlığını esas alır ve onu düzgün, güvenli bir biçimde devam ettirmenin yollarını arar. Oysa dinî siyaset rejimi, insanın hem bu hem de gelecek dünyadaki hayatını düşünür ve amaç olarak da asıl onun öbür dünyadaki "kurtuluş"u ile ilgilenir.[20]

Bu iki siyasî rejim arasındaki diğer bir önemli farklılık, onların koymuş oldukları kanunların niteliğinde bulunur. İbni Haldun'a göre dinî siyaset rejiminin koymuş olduğu kanunlar, bu kanunları kabul eden bireylerin ruhlarında "içleştirilebilir" bir nitelik taşırlar. Oysa aklî siyaset rejiminin kanunlarında böyle bir özellik yoktur. Onlar eninde sonunda bireye dıştan ve üsten bir zorlama kuralları olarak kalırlar. İbni Haldun'un kendi deyişine göre, tanrısal bir şeriate dayanan siyasî bir rejimde, her bireyin kendi kendisinin "vazı' hâkim"i olması mümkündür. Oysa diğer rejimde bir insanın "vazı' hâkim"i mutlaka bir başkası olmaktadır. Nitekim İbni Haldun, İslâm'da saf ve gerçek anlamında bir dinî siyaset rejiminin hâkim olmuş olduğuna inandığı Muhammed ve ilk dört halife zamanında, bütün Müslümanların "vazı' hâkim"lerin kendileri olmuş olduklarını, davranışlarını yönetme kurallarını bizzat kendi içlerinden çıkarmış oldukları-

19 MB. 303; MR. II. 138-139; MU. II. 118-119 (?)
20 MB. 190-191, 303; MR. I. 386-387, II. 138; MU. I. 479-481, II. 118.

m, kendi kanunlarını kendilerinin koyduklarını düşünmekte ve bunu söylemektedir. Bunun nedeni, bu ilk Müslümanların Peygamber'in getirmiş olduğu şeriatı, ruhlarında içleştirebilmeleridir. Öyle ki İbni Haldun'a göre bundan dolayı bu ilk Müslümanlar, bu sözü edilen şeriatın kanunlarına, direktiflerine uygun olarak yaşadıkları zaman, adeta kendi koymuş oldukları kanunlara uymuş gibi olmuşlardır.[21]

İbni Haldun Mukaddime'de, dinî siyaset rejiminin kanunlarının bu özelliğine ilginç bir örnekle de dikkati çekmektedir; Ona göre bir kanunlar düzeni içinde yaşayan topluluklarda, bireylerin cesaretlerini (ba's), kendi kendilerine olan güvenlerini, direnme güçlerini kaybetmeleri bir kuraldır. Bunun tersine olarak en cesur, en kendine güvenen insanlara da herhangi bir kanunluluk düzeni altına girmek istemeyen başına buyruk, vahşi, göçebe Araplar'da raslanır. Bu olayın açıklanması da kanunların, zorlayıcı güçleri ve organları ile (polis, ceza v.b.), kişilerin cesaret ve direnme yeteneklerini azaltması, ezmesinde aranmalıdır. Bundan ötürü şehir insanları, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, ürkek, korkak, dirençsiz, kendilerine güvensiz insanlardır.

İmdi buna, Peygamber'in zamanında, O'nun etrafında yaşayan ilk müslümanların, canlarını uğrunda seve seve verecek kadar Şeriat'ın emirlerine uydukları, onun kanunlarına itaat ettikleri halde, ne kendilerine güvenlerini, ne de cesaretlerini kaybetmemiş oldukları hatırlatılarak itiraz edilebilir. Nitekim İbni Haldun'un kendisi bu itirazı kendi kendisine yapmakta, sonra bu itirazın geçersiz olduğunu göstermeye çalışmaktadır: Ona göre, bunun nedeni, Şeriat denen kanunun özelliğidir. "(İlk) Müslümanlar, Muhammed'den (al-şârı') dinlerini aldıklarında, onların "vâzı' hâkim"i bizzat kendileri olmuştur".[22] Bundan ötürü

21 MB. 126, 127, 151, 153, 207, 211; MR. I. 260, 261, 305, 307, 426, 433; MU. I. 318, 319, 385 (?), 387, 525, 535 (?).
22 MB. 126; MR. I. 260; MU. I. 318.

onlar, bu kanuna en mükemmel bir biçimde itaat etmiş oldukları halde, sözü edilen niteliklerini kaybetmemişlerdir; Tam tersine daha da cesur, daha kendilerine güvenen, direnç sahibi varlıklar olmuşlardır.[23]

Öte yandan, aklî siyasetin de İbni Haldun'a göre yukarda söylediğimiz üzere, iki tipi vardır. Bunlardan birincisinde, yani halkın menfaatlerini ön planda tutan tipinde, kanunlar nisbeten daha merhametli, daha âdildir. Özel olarak hükümdarın çıkarlarını ön planda tutan ikinci tipte ise kanunların daha sert, daha insafsız olması tabiîdir. Bundan ötürü aslında bu her iki tipte de kanunlar, bireye dıştan ve üstten bir zorlama kuralı olarak kaldıkları için, onun kişiliğinin saydığımız bazı olumlu özelliklerini yitirmesine neden olurlar, ama İbni Haldun'a göre özellikle ikinci tipte, onu tam bir bedensel ve ruhsal köleliğe itmek durumunu gösterirler.[24]

Aklî ve dinî siyaset rejimleri arasındaki bu farklılıklar, tahmin edileceği üzere, İbni Haldun'un düşüncesinde, onlar arasında "değerler"ri bakımından bir farklılığın da kabul edilmesini meydana getirmektedir. Bu iki rejimin karşılaştırılmalarında, bundan dolayı, her bakımdan üstün, mükemmel olanın ikincisi olduğunu tesbit ediyoruz. Aklî siyasetin iki tipinden de İranlıların temsil ettiği birinci tip, diğerinden üstündür. Bundan ötürü, İbni Haldun'a göre, salt hükümdarın çıkarlarını gözeten aklî siyaset rejimini, diğer İran tipi aklî siyaset reddeder; bu sonuncuyu da ondan üstün olan dinî siyaset reddeder. Dinî siyaset insanın hem bu, hem öteki dünyası ile ilgili gerçeklerini göz önüne aldığı, insanın en son menfaatlerini bildiği, onun mutluluk ve kurtuluşu ile ilgilendiği için diğerinden üstündür.[25]

Değerleri veya mükemmellikleri bakımından bu üç rejimin sıralanması böyledir. Ama tarihte gerçekleşme örnekleri, bunla-

23 Aynı Yerler.
24 L., 125-126; MR. I. 258-259, MU. 316.
25 MB. 190; MR. I. 386-387; MU. I. 480 (?)

rın zaman süreleri göz altına alındığında onlar arasındaki ilişkilerin tam tersi bir durum gösterdiğini görüyoruz. Çünkü İbni Haldun'un kendi sözlerine göre bunlar arasında örneklerine en sık raslanan, tarihte en çok ortaya çıkmış olan, salt hükümdar çıkarlarını ön planda tutan aklî siyaset rejimi tipi, yani kendisinin de **umrân** modelinde tasvir ettiği "mülk" tipi devlettir. Aklî siyaset rejiminin öbür örneği olarak İbni Haldun, sadece İslâm öncesi İran rejimini vermektedir. Gerçek anlamında dinî siyaset rejimi ise, yukarda söylediğimiz üzere, ona göre, ancak muhammed'in gelişi, şeriatını tesis edişi ile ölümünü takip eden ilk dört halife zamanında, yani aşağı yukarı bir elli yıl geçerli olmuştur. İbni Haldun, Emevîlerden kendi zamanına kadar geçen devrede Müslüman toplumlarının siyasî rejimlerinin ise belli bir ölçüde Şeriat'ın kurallarını gözetmelerine rağmen, artık "dinî siyaset rejimi" adının verilebileceği bir rejim olmadığını düşünmektedir.

İbni Haldun, Muhammed'in ortaya çıkışından kendi zamanına kadarki devre içinde İslâm toplumunun veya toplumlarının siyasî rejimleri açısından şöyle bir grafik çizdiklerini öne sürmektedir: Saf dinî siyaset veya Şeriat rejimi (Muhammed ve ilk dört halife devresi), dinî siyasetle aklî siyasetin, bunun da özellikle ikinci tipi, yani "mülk"ün birbirine karıştığı siyaset rejimi (Emeviler'de Muaviye'den Abd al-Malik'e kadarki, Abbasi'lerde, kuruluşlarından Harun Reşid ve oğullarına kadarki devre), saf olarak aklî siyasetin, yani mülkün hâkim olduğu siyaset rejimi (Abd al-Malik'ten Emeviler'in sonuna kadarki, Harun Reşid'in oğullarından kendi zamanına kadarki devre). Daha kısa olarak İbni Haldun'a göre bu gelişimi şöyle de özetleyebiliriz: Önce peygamberlik, arkasından halifelik (her ikisi birlikte saf dinî siyaset, teokrasi rejimi), arkasından mülkle karışık olarak halifelik, arkasından yalnız başına mülk.[26]

İmdi İbni Haldun'un, özelliklerini bu şekilde belirlediği dinî siyaset rejimi, bu rejimin üzerine oturan devlet biçimi, bu rejim

26 MB. 208; MR. I. 427-428; MU. I. 527-528.

ve devletin ortaya koyacağı toplumsal düzen, bu düzenin kanunları, kurumları, açık olarak, onun **mülk** tipi siyaset rejiminden, onun kanunlarından ve devletinden, toplumsal örgütlenmesinden farklı görünmektedir. Başta koyduğumuz sorulara dönersek, Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş olan devletin bir "tagallüb" devleti, bir "güç" devleti, bir hânedanlık", kısaca bir **mülk** olmadığı açıktır. Bu devletin meydana getirilmesinde de **asabiyenin** önemli bir rolü olmayacağı önceden sezilmektedir. Bu devletin oluşumunu açıklamak için **asabiyeden** başka veya ona ilâve bir takım ilkelere başvurulması gerekeceği de açıktır. Sonra İslâm'ın meydana getirdiği yeni toplumsal düzenin, ümmet veya cemaatinin evrimleşme sürecinin de bilinen evrimleşme sürecinden farklı olacağı anlaşılmaktadır. Gerçekten de İbni Haldun'un büyük ölçüde böyle düşündüğü görülmektedir. Nitekim o her şeyden önce İslâm'ın ortaya çıkışını ve onun aracılığı ile Araplar'ın devlete ve **umrâna** geçişlerini açıklamak için, ikinci bölümde tasvir ettiğimiz klasik **umrân**laşma ve devlete erişme modeline pek uymayan yeni ve özel bir açıklama getirmektedir.

5) İslâm ve Araplık

İbni Haldun *Mukaddime*'de, İslâm'ın ortaya çıkışını açıklamak için oldukça işlenmiş bir teori ileri sürmekte ve bu teoride, esas olarak, "Araplar" veya "Araplık" hakkındaki bir takım gözlemlerine, tahlillerine dayanmaktadır. Araplar veya Araplık derken, İbni Haldun'un *Mukaddime*'de temelde birbirinden oldukça farklı iki şeyi kastetmekte olduğunu tesbit ediyoruz. Bunlardan birincisi, bugün bizim de Araplar derken anladığımız "özel bir dil ve ırk grubu"dur. Yani o bazan Araplar derken, belli ırkî özellikleri olan ve ana dilleri Arapça olan bir grubu kastetmektedir. Bu belirlemesinde "Araplar"ın içine, bu özellikleri gösteren tarihte ortaya çıkmış bütün topluluklar girmektedir. Bununla birlikte daha özel olarak İbni Haldun bazen de Arap deyiminden

çok daha dar bir anlamda, belli bir toplumsal-ekonomik zümreyi, bedevî **umrânın** en alt bir düzeyinde yaşayan göçebe Arap gruplarını kastetmektedir. Bu durumda İbni Haldun'un kaleminde Araplık, çadırlarda yaşayan, deve hayvancılığı ile geçinen göçebe Arap topluluklarına verilen bir ad olmaktadır.[27]

İbni Haldun'un birinci kullanımında "Araplık", içine hem göçebe bir hayat süren Araplar'ı, hem de artık göçebelikten uzaklaşmış, şehirlerde yerleşik bir hayat süren şehirlileşmiş ve medenileşmiş Araplar'ı almaktadır (Emevî ve Abbasî) devletlerini kuran, bu devletler içinde şehirlileşen, medenileşen Araplar bu ikinci grubu teşkil etmektedir). İkinci kullanımında ise deyim, bu ikincileri dışarda bırakan, sadece birincilere işaret eden bir özellik taşımaktadır. Bu ikinci kullanımında öte yandan İbni Haldun, aşağı yukarı aynı göçebe hayat tarzında olan, ancak Arap olmayan Berberî , Türk, Moğol göçebe topluluklarından da söz etmekte, Araplık hakkındaki düşüncelerinin bunlara da uygulanabilir olduğunu ihsas etmektedir.[28]

Bununla birlikte İbni Haldun, "göçebelik"in, diğer hayvan yetiştiriciliği ile geçinen topluluklardan ziyade özel olarak Arap-lar'ın temel bir karakteristiği olduğu düşüncesindedir. Başka deyişle ona göre "göçebelik", adeta "Araplık"ın özüdür. Bunun da nedeni, daha önce işaret ettiğimiz üzere Araplar'ın, hayatlarını kazanmak için başvurdukları deve hayvan yetiştiriciliği ve bunun doğurduğu bazı sonuçlardır.

İbni Haldun'a göre Araplar, belli başlı ekonomik uğraş olarak deve hayvan yetiştiriciliiği ile meşguldürler. Bu meşguliyetleri ve ondan çıkan daha önce sözünü ettiğimiz bazı sonuçlar, onların, **bedevî umrân** seviyesinde raslanan en ilkel bir toplumsal-siyasî örgütlenme içinde yaşamalarını doğurmaktadır. Öyle ki İbni Haldun'a göre onların her bakımdan **umrâna** karşıt olan

27 MB. 121, 123-124, 129, 149, 151; MR. I. 250, 255-257, 265, 302, 305, 306; MU. I. 304 (?), 312-313, 326, 379, 380, 384.
28 MB. 121, MR. I. 251-252; MU. I. 305.

bir yaşama tarzı içinde olduklarını biliyoruz. Daha evvelce gördüğümüz üzere İbni Haldun bu Araplar'ın mevcut insan toplulukları içinde en göçebe, en vahşi, diğer ileri seviyede yaşayan topluluklarla karşılaştırıldıklarında adeta "hayvanlar" düzeyinde olan insanlar olduklarını söylemektedir. Bunların bütün diğer özellikleri yanında, siyasî bakımdan da yine İbni Haldun'un deyişine göre adeta bir "anarşi" durumu içinde yaşadıklarını biliyoruz. Onlardan hiç biri, isterse babası, kardeşi, ailesinin bir diğer ileri geleni olsun, diğerinin hükmü altına girmeyi istememekte, başına buyruk yaşamaktadır. Onlar ancak çok nadir durumlarda, dıştan ciddi bir tehlike söz konusu olduğunda, geçici olarak, içlerinden birinin liderliğini kabul etmekte, bu tehlike savuşturulduktan sonra ise yeniden eski hayatlarına dönmek eğilimleri göstermektedirler.[29]

Duruma asabiye açısından bakarsak, yine daha evvelce işaret ettiğimiz gibi, İbni Haldun bunlarda ancak "korunmaya dönük tabiî" bir asabiyenin varlığını kabul etmektedir. Bir grubun başka bir grup üzerine egemenliğini kurmasını mümkün kılan ve giderek bu gruba mülkün yolunu açan "saldırıya dönük" asabiyeye gelince, İbni Haldun'un bunlar arasında böyle bir asabiyenin varlığını kabul etmediğini de biliyoruz. Şimdi bu öncüllerden çıkacak mantıkî sonuç, bu Araplar'ın asla mülke erişemiyecekleri, şehirleşmeye, uygarlığa geçemiyecekleri olacaktır. Çünkü mülkün kaynağının bu ikinci asabiye olduğunu biliyoruz. Nitekim İbni Haldun'un kendisi de bu Araplar'ın "insan toplulukları içinde mülke erişmekten en uzak bir grup" olduklarını söylemektedir.[30] Bununla birlikte tarih, İbni Haldun'a onların mülke erişmiş olduklarını, büyük devletler kurduklarını, şehir uygarlıklarını gerçekleştirdiklerini göstermektedir. Bunların eski örnekleri İbni Haldun'a göre, onların kurmuş oldukları 'Ad ve Semûd, 'Amâlika, Himyar, Tababi'a mülkleridir. Yeni ör-

29 MB. 149-151; MR. I. 302-306; MU. I. 380-386.
30 MB. 151-152; MR; Mr. I. 306-308; MU. I. 386-389.

nekleri ise Muhammed'in kurmuş olduğu İslâm devleti, Emevî ve Abbasî devletleridir.[31] Bu, nasıl mümkün olmuştur.

İbni Haldun açık olarak bunun Araplar'da "dinî" bir ilke yardımı ile yenilerde ise daha özel olarak İslâm'ın yardımı ile, onun sayesinde gerçekleştiğini söylemektedir. Daha kısa bir deyişle ona göre Araplar ancak dinî bir ilkenin yardımı ile mülke ve uygarlığa geçebilir. Bu, peygamberlik olabilir, velilik (al-vilâya) olabilir, nihayet din adına peşinden koşulan bir "da'va" olabilir. Nitekim İbni Haldun, tarihte her zaman böyle olduğunu ve Araplar'ın sözü edilen mülklerini temelinde din olan bir ilkenin ve hareketin yardımı ile gerçekleştirmiş olduklarını söylemektedir.[32]

Peki bunun nedeni, açıklaması nedir? İbni Haldun bunu açıklamak için de esas olarak ince bir bedevilik psikolojisini yardıma çağırmaktadır. Ona göre bu Araplar, sözünü ettiğimiz yaşama tarzları sonucu olarak kaba, mağrur, başlarına buyruktur-lar. Bundan ötürü kendi aralarında sürekli çekişme (al-munâfasa) içindedirler, birbirlerinin emri altına girmeyi istemeyip herbiri kendi lider olmak ister. Böylece arzuları ortak bir noktada kesişmediği için tam anlamında bir anarşi içinde yaşarlar. Hâkim oldukları toplulukları da böyle bir anarşi içinde yaşatırlar. Ancak öte yandan, yine ona göre bunun bir de olumlu tarafı vardır: Bunların özleri kötü değildir. Tersine, diğer insanlara göre çok daha iyidir. Çünkü bunlar, âdeta, Tanrı tarafından nasıl yaratılmışlarsa öyledirler, tabiatları bozulmamıştır. İşte bu saf, bozulmamış, özü itibariyle iyi olan tabiatları, onları, tanrısal bir mesajı, böyle bir mesaj ortaya çıktığında, en büyük bir isteklilikle almaya istidatlı kılmaktadır. Bundan ötürü ne zaman onların arasında bir peygamber, bir veli görünür, bir "hak da'va" güden birisi ortaya çıkarsa, onların etrafında birleşirler ve da'valarını zafere eriştirmek için her şeylerini feda etmekten çekinmezler.[33]

31 MB. 152; MR. I. 308; MU. 388.
32 MB. 151; MR. I. 305-306; MU. I. 384-385.
33 Aynı Yerler.

Öte yandan, böyle bir dinî ilk ve hareketin onların tabiatlarına uygun düşen çok önemli bir özelliği vardır. Bu, o ilke ve da'vanın, çok önem verdikleri bireysel özgürlük, kimseye tâbi olmama gibi kişisel değerlerine aykırı düşmeyen, onları tahrip etmeyen bir karakterde olmasıdır. Başka deyişle böyle bir "da'va", onların bir başkasının emri ve kanunu altına girmelerini, dolayısı ile çok önem verdikleri sözünü ettiğimiz değerlerini kaybetmelerini istemeyen, gerektirmeyen, tersine her birinin kendi kendilerinin "vâz' hâkim"i olmalarını, kendi kanunlarını kendilerinin koymalarını isteyen veya mümkün kılan bir "da'va"dır. İşte bu çok önemli özelliği ile dinî bir ilke, onlar arasındaki bütün kıskançlıkların, bencilliklerin ortadan kalkmasını sağlayabilir, yarışmalarını, çekişmelerini önler, gurur ve kabalıklarını yumuşatır, kalplerini ve duygularını birleştirir. Böylece onlar bu ortak "da'va"larını, yani hakkı muzaffer kılmak için ortaya atılırlar. Bu onların başka grupları yenmelerini; egemenlikleri altına almalarını, giderek mülke, devlete, uygarlığa erişmelerini doğurur.[34]

Sözü edilen Arapları, mülke, devlete, uygarlığa götüren peygamberlik, velilik veya dinî bir "da'va" uğruna ortaya atılma gibi dinî renkli bir ilke olduğuna göre, onların bütün bu şeyleri kaybetmelerinin temelinde de yine dinî nitelikli bir olay olmalıdır. Daha açık bir deyişle, onların bütün bu şeyleri elde etmelerinin temelinde din olduğuna göre bütün bunları kaybetmelerinin temelinde de dini terketmeleri veya ihmal etmeleri gibi bir şey olmalıdır. Gerçekten de İbni Haldun Araplar'ın yukarda sözünü ettiğimiz mülklerinin ve uygarlıklarının ortadan kalkmasında ana neden olarak, dinlerini ihmal etmeye başlamalarını görmektedir. Ona göre yakın örnekler olarak Emeviler ve Abbasiler'in mülklerini kaybetmelerinin nedeni, onların bu mülklerinin temelindeki dinî ilkeyi, yani İslâm'ı ihmal etmeye başlamalarıdır. Emeviler bundan ötürü yerlerini Abbasiler'e bırak-

34 MB. 151; MR. I. 305-307; MU. I. 384-386.

mak zorunda kâlmışlardır. Abbasiler de İslâm'ı ihmal etmeye başladıklarında devlet ve saltanatlarını Arap olmayan unsurlara, Türkler ve İranlılar'a kaptırmışlardır. İslâm'la çölden, bedevîlikten çıkan Araplar, onu ihmal ettiklerinde veya terkettiklerinde yeniden geldikleri yere, çöle ve bedevîliğe dönmüşlerdir.[35]

İbni Haldun'un bu, İslâm'ı Araplık ile açıklamak isteyen, Araplar'ın **mülke** erişmesinde İslâm'ın dinî-siyasî işlevine işaret eden teorisi görüldüğü gibi son derece ilginç ve çeşitli bakımlardan üzerinde durulmaya değer bir teoridir. Nitekim de onun üzerinde dikkatle durulmaktadır.[36] Biz burada ancak konumuzla ilgili olarak onun iki noktasına dikkati çekmek istiyoruz. Birinci olarak İbni Haldun'un bu teorisi, onun, bir bakıma İslâm'ı, genel mülke erişme ve **umrânlaşma** teorisi içinde bir yere yerleştirmek, genel **umrân** modelinin bütünlüğünü bozmaksızın açıklamak yönündeki bir eğiliminin ifadesi olarak alınabilir. Çünkü görüldüğü üzere İbni Haldun burada İslâm'a **umrân** ilminde ortaya attığı bazı kavramlar açısından yaklaşmak istemektedir. Onu açıklamak için kendisinden hareket ettiği unsurlar, **bedevî umrân** kavramı ve bedevilik psikolojisi üzerine düşünceleridir. İbni Haldun burada İslâm'la ilgili olarak **bedevî umrânın** en alt aşaması olan deve hayvancılığının karakterize ettiği belli bir toplumsal ekonomik gerçeklikten hareket etmektedir. Bu toplumsal-ekonomik gerçekliğe belli bir sosyo-psikolojik durum karşılık olmaktadır. Araplar belli bir toplumsal-ekonomik kategori olarak belli bazı sosyal, psikolojik özelliklere sahip olmakta, bunlar ise İslâm'ın alınması, kabul edilmesi olayını açıklamaktadırlar. İbni Haldun'un, böyle bir hayat seviyesinde yaşayan insanların kendi kendilerinin "vâzı' hâkim"i olmak yönündeki kuvvetli eğilimlerine İslâm'ın uygun düştüğü hakkındaki görüşü de yine bu sosyolojik, daha doğrusu sosyo-psikolojik açıklama çabasının diğer bir örneği olarak alınabilir.

---

35 MB. 152; MR. I. 307-308; MU. I. 387-388.
36 Labica, *Politiqfue*, s. 72-79; Rodinson, *Marxisme et le Mondé Musulman*, s. 79.

Bununla birlikte bu açıklama gene de onun genel sistemi içinde "özel bir açıklama örneği" olarak kalmaktadır. Çünkü bu açıklama, belli bir insan grubunun **mülke** ve **umrâna** erişmek için başka insan gruplarının dayanmaları gereken şeyden başka bir şeye, yani dinî bir ilke ve harekete ihtiyacını vurgulamaktadır. Çünkü daha önceden bildiğimiz üzere İbni Haldun, genel "**mülke** erişme ve **umrânlaşma**" modelinde, herhangi bir bedevî grubun bunlara erişmek için dinî bir ilke ve harekete muhtaç olduğunu düşünmemektedir. Verilmiş olan insan tabiatının, herhangi bir dinî ilke veya ihtiyacın katkısı olmaksızın belli bir seviyede yaşayan insan grubunu zorunlu olarak mülke ve **umrâna** götüreceğini söylemektedir. Burada itiraz olarak, Araplar'ın temsil ettikleri özel toplumsal-ekonomik kategorinin, özel yaşama şartlarının sözünü ettiğimiz karakteristiklerine işaret edilip, İslâm'ın bu şartlardan çıktığı söylenebilir. İslâm'ın kendisinin de sözü edilen özelliklerinden ötürü Araplar'ı birleştirdiği ve **mülke**, **umrâna** götürdüğü ileri sürülebilir. Ancak bu durumda dahi İslâm, özel bir bedevî hayat ve psikolojisinin ortaya çıkardığı "özel" bir toplumsal olay olmaktan kurtulamaz. Kaldı ki belki aynı olmasa da benzer hayat şartlarında yaşayan Berberiler ve Türkler gibi bedevî topluluklarda onun neden ortaya çıkmayıp ancak Araplar'da ortaya çıktığı gene belli bir ölçüde açıklanamaz bir olay olarak kalır. Sonra daha önemlisi İbni Haldun adeta Araplık ile dinî bir hareket, bu dinî hareket aracılığı ile de Araplar'ın **mülke** ve **umrâna** erişmesi arasında birebir bir tekabül kurmaktadır. Çünkü Araplar'ın ancak peygamberlik, velilik veya dinî bir da'va aracılığı ile **mülke** ve **umrâna** geçebileceklerini söylemektedir. Bununla birlikte Araplığın toplumsal-ekonomik bir **umrân** kategorisi olduğunu da belirtmektedir. İmdi eğer böyleyse Araplar'ın, neden ötürü bir dinî ilkenin yardımı olmaksızın evrimleşemedikleri, daha üst toplumsal örgütlenmelere geçemedikleri, böylece tabiî bir evrim süreci sonunda **mülke** ve **umrâna** ulaşamadıkları, açıklanması gereken önemli bir nokta olarak karşımızda durmaktadır. Başka bedevî topluluklar

aşağı yukarı aynı veya benzeri noktalardan hareket edip belli bir evrimi gerçekleştirip sözü edilen şeylere vardıkları halde Araplar için neden ötürü böyle bir imkânın söz konusu olmadığı anlaşılamamaktadır.

Sonra yine başka toplulukların kurmuş oldukları devletlerinin ve uygarlıklarının çözülme modeli ve bunların temelinde olan nedenler bellidir. Oysa özel olarak Arap devletleri ve Arap uygarlığı söz konusu olduğunda bu aynı model ve nedenler geçerli olmamaktadır. Çünkü yukarda söylediğimiz gibi İbni Haldun gerek Emevî, gerek Abbasî Arap devletlerinin çözülmelerinin temeline, özel olarak, onların dinden ayrılmalarını koymaktadır. Bu durumda İbni Haldun Araplığı İslâm'la, İslâm'ı ise Araplık'la açıklamak gibi bir döngü içine girmektedir. Çünkü bu teoriye göre İslâm, adeta ortaya çıkmak için Araplığı beklemekte, Araplık da **mülk** ve **umrâna** erişmek için İslâm'ı istemektedir. Araplık, İbni Haldun'un verdiği örneklere bakarsak, tarihte hemen her yerde, kendi içine kapalı, donuk, bir üst-toplumsal-siyasi örgütlenmenin tohumlarını içinde taşımayan, evrim-dışı bir kategori olarak karşımızda durmakta, gelişmek, evrimleşebilmek için peygamberliği, veliliği, dinî bir da'vayı beklemekte, bunları bulduğunda toplumsal-siyasî evrim sürecine girmekte, onları kaybettiğinde ise yeniden eski durumuna, kendi kendisine çekilerek tarihten çıkmaktadır. Buna karşılık din de adeta ortaya çıkabilmek için Araplığı aramaktadır.

O halde netice olarak İslâm'ın ortaya çıkışı, İslâm'la Araplık arası ilişkiler, İslâm'la Araplar'ın **mülke** ve **umrâna** geçişi hakkındaki bu teori, bu açıklama, her şeye rağmen, İbni Haldun'un genel **umrânlaşma** ve **mülke** erişme modeline bütünü ile giremeyen, onunla tam olarak bütünleşemeyen, onunla bütünleşmek için bir takım ek ilke ve varsayımlar gerektiren, bununla birlikte gene de belli bir ölçüde onun dışında kalan bir açıklama olarak kalmaktadır.

İslâm'ın ortaya çıkışındaki ve Araplık ile ilişkilerindeki bu "özel"lik durumu, İslâm'la **mülk** ve **asabiye** arasındaki ilişkilerde de kendini göstermektedir.

İbni Haldun, yukarda işaret ettiğimiz gibi, Araplar'ın ancak dinî bir ilke ve hareket sayesinde **mülke** ve **umrâna** geçtiklerini söylemektedir. Bunun yakın örnekleri olarak da Muhammed'in getirmiş olduğu dini, bu din üzerine tesis etmiş olduğu İslâm devletini, daha sonra bu devletin devamı olan Arap Emevî ve Abbasî devletlerini vermektedir. Ancak bu üç devletin tahlilini yaparken açıkca, birinci ile diğerleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Muhammed tarafından tesis edilmiş ve ilk dört halife zamanında devam ettirilmiş olan İslâm devletinin, saf bir dinî siyaset rejimi olarak diğerlerinden ayrı olduğunu belirtmektedir. Emeviler'le birlikte bu devletin bünyesinde "mülkleşme" yönünde çok önemli bir değişimin meydana geldiğini söylemektedir. Yani artık bu devreden itibaren karşımızda saf bir dinî siyaset rejimi, gerçek bir teokrasi değil, onunla aklî siyasetin "mülk" tipinin karışımından meydana gelen "karma" bir rejim söz konusudur. O halde İslâm, Müslüman toplumunun tarihî gelişimi içinde, birbirinden temelde farklı iki rejimine kaynaklık etmektedir ve etmiştir. Acaba bunun nedeni nedir? Bunu görmek için Müslüman toplumunun tarihî gelişimi içinde İslâm'la Müslüman toplumunun siyasî rejimleri arasındaki ilişkileri, İslâm'ın, Emeviler'den itibaren ortaya çıkan ve gittikçe varlığını daha baskın bir şekilde belli eden "mülkleşme" olayına karşı olan durumunu incelememiz gerekmektedir.

Sonra İbni Haldun'a göre her **mülk**ün temelinde **asabiye** olduğunu biliyoruz. Öte yandan yine o, peygamberlik gibi dinî nitelikli toplumsal bir olayın başarıya erişmesi için de **asabiye**ye ihtiyaç olunduğunu söylemektedir. Nihayet Araplar'ın, son örnek olarak, Muhammed'in getirmiş olduğu İslâm sayesinde **mülke** erişmiş olduklarını belirtmektedir. O halde acaba herhangi bir dinî nitelikli hareketle **asabiye** ve **mülk** arasındaki ilişkiler nelerdir? Daha özel olarak İslâm, **asabiye** ve Arap **mülkü** arasındaki ilişkiler nasıl olmuştur? Acaba İslâm, Araplar'ın sözü edilen **mülk**lerine erişmelerinde bir nevi **asabiye** rolü mü oynamıştır? Yoksa **asabiye**ye ek bir kuvvet,bir katkı unsuru mu

olmuştur? Eğer **asabiyeye** ek bir kuvvet rolü oynamışsa, bu gene Araplar'ın İslâm olmasaydı dahi **mülke** erişebileceklerini kabul etmemizi gerektirmez mi? Eğer daha ileri giderek bizzat bir **asabiye** rolü oynamışsa, bu durumda **asabiyenin** kendisi ne olmuştur? Sonra yine eğer bir **asabiye** rolü oynamışsa, kendisinden nasıl olup ta birbirinden farklı iki rejim çıkmıştır? İşte bütün bu sorulara cevap vermek için, yine İslâmla **asabiye**, İslâm'la **mülk** arası ilişkileri ayrıntılı bir şekilde incelememiz gerekmektedir.

6) İslâm, Asabiye, Mülk İlişkileri I

İbni Haldun'un *Mukaddime*'de İslâm, **asabiye** ve **mülk** arası ilişkiler ile ilgili olarak yaptığı tahliller, ileri sürdüğü görüşler son derecede karmaşıktır, hatta yer yer çelişik gibi görünmektedir. Genel olarak din olayına yaklaşımında yukarda varlığına işaret ettiğimiz ikili tavrı, bu üçü arasındaki ilişkileri ele alışında da kendisini en kuvvetli bir biçimde belli eder. İbni Haldun bu üçü arasındaki ilişkileri incelerken, bir yandan, İslâm'la **umrân** ilminde ortaya koymuş olduğu sonuçlar arasında bir telif, bir uzlaşma sağlamaya çalışır. **Umrân** ilmi araştırmalarında insanın tabiatı, toplum ve devletin mahiyeti ile ilgili olarak varmış olduğu sonuçları İslâm'ın da nazar-ı itibare aldığını, bu sonuçların islâmî ilkeler veya İslâm dünya görüşü tarafından reddedilmesi gereken unsurlar içermediğini, onunla bütünleştirilebileceğini göstermek ister. Bu cümleden olmak üzere İslâm'ın ne **asabiyeyi**, ne **mülkü** reddetmediğini, tersine gerektirdiğini, onlar arasındaki ilişkilerin de bundan ötürü olumlu ve uyumlu olması gerektiğini veya olabileceğini ortaya koymak ister. Böylece **asabiye** ve **mülk** hakkındaki düşünce ve gözlemlerinin, İslâm öğretisi tarafından da kabul edilebilir bir durumda olduğunu ispatlamaya çalışır. Sonuç olarak İslâm'ı, **umrân** ilminde varmış olduğu sonuçlara veya bu sonuçları İslâm'a yaklaştırarak, onları birbirleriyle bütünleştirmek ister.

Bununla birlikte İslâm'la **mülk**, İslâm'la **asabiye** arası ilişkileri tarihî ve fiilî ilişkilerinde tahlil ettiği zaman, onların birbirleriyle her zaman olmasını arzu ettiği ölçüde olumlu ve uyumlu bir takım ilişkiler içinde olmamış olduklarını itiraf etmek zorunda kalır. Bir tarihçi olarak İbni Haldun, İslâm tarihini incelediğinde, İslâm'la **asabiye**, İslâm'la **mülk** arası ilişkilerin, İslâm tarihi içinde olmasını arzu ettiği bir biçimde gerçekleşmemiş olduklarını kabul etmek zorunda kalır. Muhammed'den itibaren O'nun tesis etmiş olduğu dinî siyaset rejiminin kaderini inceleyen İbni Haldun, bu rejimin önce Emevîler'le birlikte "mülkleşme" temayülleri göstererek "bozulması", sonunda tam bir **mülke** dönüşmesini tahlil eder ve bunun nedenlerini araştırırken, İslâm'la **asabiye** ve mülk arası ilişkilerin hiç de karşılıklı olarak birbirlerini desteklemek ve gerektirmek anlamında olumlu ve uyumlu bir ilişkiler yönünde gelişmediğini, tam tersine onların birbirlerini dışarda bırakmak, tahrip etmek, yerine geçmek yönünde bazı iç zıtlıklar barındırmış olduklarını tesbit etmek zorunda kalır. Bunun bize gösterdiği şey, İbni Haldun'un **umrân** ilmi araştırmalarında özelliklerini tasvir ettiği **mülk** ve **umrân** modelinin, İslâm'ın getirmek ve tesis etmek istediği siyasî örgütlenme ve toplumsal düzenle bir uyum içinde olmaktan çok, bir zıtlık içinde olduğu ve birbirlerini reddetmek durumunda olduklarıdır. Bu ise son çözümde İbni Haldun'un kendi **mülk** ve **umrân** modelini İslâm içinde bütünleştirmek veya İslâm'ı bu model içinde sokarak anlatmak ve açıklamak yönündeki çabalarının bir sonuca götüremeyeceğini itiraf etmesi anlamına gelecektir.

İbni Haldun'un bu birinci, uzlaştırıcı tavrının örneklerinden biri olarak önce onun dinî siyaset ve aklî siyaset arası ilişkiler konusundaki düşüncelerini yeniden ele alalım. İbni Haldun, bunların birbirlerinden, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, gerek hedefledikleri alanlar ve amaçları gerekse kanunlarının nitelikleri bakımından farklı olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte *Mukaddime*'de yer yer bunların bu farklılıklarının, bir-

birlerine karşıt olmaları anlamında alınmamaları gerektiğini de hatırlatmaktadır. O, daha ziyade bunlar arasında üstünlük ve mükemmellikleri bakımından bir "derecelenme"nin söz konusu olduğunun bilinmesini istemektedir.

İbni Haldun'a göre aklî siyaset, yine yukarda gördüğümüz üzere, insanın bu dünyadaki hayatı ile ilgilenmektedir, yani ilgi alanı bu dünya ile sınırlıdır. Dinî siyasete gelince, o, insanın hem bu hem de öteki dünyadaki hayatı ile ilgilenmektedir. Bu noktadan hareket eden İbni Haldun, dinî siyasetin insanın bu dünyadaki hayatını reddetmekte olduğunu düşünmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Dinî siyaset ancak bunun yanında daha başka bir alanı da kapsamak istemektedir. O halde bu bakımdan aralarında bir karşıtlık yoktur; daha dar ve daha geniş bir alanı kapsamak bakımından bir farklılık vardır ki bu da ikincinin birinciye göre daha üstün olmasını doğurmaktadır.

Bu iki siyasetin amaçları bakımından soruna yaklaşırsak, burada da benzer bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. İbni Haldun'a göre aklî siyasetin amacı, insanın bu dünyadaki hayatının düzenli ve güvenli bir biçimde devamını sağlamaktır. Buna karşılık dinî siyaset, insanın hem bu dünyadaki hem öbür dünyadaki hayatım ve menfaatlerini düşünmektedir. O halde bu bakımdan da ikincinin birinciyi reddetmesi veya ona aykırı olması söz konusu değildir. Olsa olsa ikincinin birinciye göre daha "yüce", daha "gerçek" bir amaç peşinde, yani insanın mutlak olarak mutluluk ve kurtuluşu peşinde koştuğu söylenebilir. Ama bu mutluluk ve kurtuluşun birinci şartı, insanın bu dünyadaki hayatının düzenli ve güvenli bir biçimde oluşturulabilmesinden geçer.

İbni Haldun, yine yukarda işaret ettiğimiz gibi, bu iki siyasetin koymuş oldukları kanunları arasında nitelik bakımından önemli bir farklılığın olduğunu kabul etmektedir. Dinî siyasetin kanunları, onları kabul edenlerin ruhlarında içleştirilebilir bir niteliğe sahip olduklarından aklî siyasetin kanunlarına üstündürler. Bununla birlikte aklî siyasetin kanunları da kişiye ne

kadar dıştan ve üstten bir zorlama kuralları olarak kalırlarsa kalsınlar, insanın bu dünyadaki hayatını olumlu bir biçimde düzenlemekte başarılı olmaktadır. Bu bakımdan da dinî siyasetin aklî siyasetin kanunlarını reddetmekten çok, onları daha üstün bir ilke etrafında aşmak istemesi yönünde bir eğilimden ve çabasından söz edilebilir.

Kısaca İbni Haldun *Mukaddime*'de, ilke olarak, dinî siyasetin, aklî siyasete karşıt olmadığı yönündeki bir fikri zaman zaman savunur. Başka deyişle aklî siyasetin kanunlarının, dinî siyasetin kanunlarına aykırı olmadığını, ancak onlardan daha aşağıda, daha az mükemmel olduklarını söyler. Bu görüşünün temeline de insanın bu dünyadaki hayatının, öbür dünyadaki hayatına karşıt olmadığı, tersine onun için bir hazırlama devresi, bir araç, bir köprü durumunda olduğu diğer ana görüşünü yerleştirir. Başka deyişle ona göre bu dünya, insanın gelecekteki hayatının varlık şartıdır, gelecekte asıl kendisini bekleyen kader ve hayat için bir araçtır. Nasıl ki aracı kaybeden amacına erişemezse, bu dünyanın kaybedilmesi de öbür dünyanın kaybedilmesini doğuracaktır. Bundan dolayı dinî siyaseti ve temelindeki kanunları, aklî siyasete ve onun kanunlarına aykırı olan şeyler olarak almamak gerekir. Tersine dinî siyaseti bir "bütün", aklî siyaseti ise onun içinde, ama ona aykırı düşmeyen bir "parça" olarak düşünmek gerekir.[37]

İbni Haldun'un bu görüşünün önemli bir uygulamasını halifelik hakkındaki açıklamalarında görüyoruz. Ona göre halife, kişiliğinde Peygamber'den aldığı iki görevi birleştiren bir kişidir. Bu görevlerden biri "dini korumak" (hıfz al-dîn), diğeri ise "dünyayı yönetmek"tir (siyâsa al-dunyâ). "İnsanlar için tabiî olan mülkün anlamı (al-mulk al-tabi'î), onların (belli) bir amaç ve arzuyu gerçekleştirmek üzere sevk edilmeleridir. Siyasî mülk (al-mulk al-siyasî), insanları, aklın gerekirliklerine uygun olarak ('ala muktaza al-nazar al-'aklî) dünya ile ilgili menfaatlerine

37 MB. 202; MR. I. 415; MU. I. 151.

çekmek, bunlara aykırı olan zararlardan onları uzaklaştırmak suretiyle yönetmek demektir. Halifelik ise halkın, Şeriat'in gerekirliklerine uygun olarak ('ala muktaza al-nazâr al şar'î) öbür dünya ve bu dünya ile ilgili menfaatlerinde sevkedilmesi demektir. İnsanın bu dünya ile ilgili menfaatleri, öbür dünya ile ilgili menfaatlerine bağımlıdır. Çünkü Şeriat sahibinin indinde dünya hallerinin bütünü, öbür dünyanın menfaatlerine bağımlı olarak bir değer ifade eder. O halde halifeliğin hakikati, dini korumak (hirâşa al-dîn) ve onunla dünyayı yönetmek (siyâsa el-dünya) hususunda Şeriat sahibine naiblik etmektir".[38]

O halde halifenin görevi ikidir: O aynı zamanda dinin koruyucusu ve ona uygun olarak dünya işlerinin yöneticisidir. Bu ikinci görevi birincisi ile ilişkilidir ve ona bağımlıdır. Çünkü dünyayı yönetme, yani insan nevinin varlığını koruma, **umrânı** devam ettirme, insanın gelecekteki kurtuluş ve mutluluğunu hazırlama görevinden başka bir şey değildir. Bu aynı durum İbni Haldun'a göre halifenin bir naibi olduğu Şeriat sahibinin kendisi için de geçerlidir. Şeriat sahibinin de başlıca iki görevi vardır: Şeriatı tebliğ etmek ve dünyayı idare etmek. "Halifeliğin hakikatinin dini koruma ve dünyayı yönetme hususlarında Şeriat sahibine naiblik demek olduğu ortaya çıktı. Şeriat sahibinin kendisi de iki şeyle, din ve dünyayı yönetmekle ilgilidir. Şeriat sahibi, insanlara tebliğe ve onları hükümlerini kabule çağırmaya memur olduğu şer'î tekliflere göre (din işlerini) idare eder. İnsanî **umrânın** menfaatlerine göre de (dünya işlerini) yönetir."[39]

İbni Haldun'a göre, yukarda da söylediğimiz gibi, gerek peygamberin gerekse onun naibi olan halifenin dünya işlerini, "umrânın menfaatleri"ne uygun olarak dünya siyasetini yönetmeleri, onların asıl görevleri olan dinî teklifleri tebliğ etmek veya halife söz konusu olduğunda dini korumak görevlerinin bir aracıdır. Ancak bu araç, sözü edilen amacın gerçekleşmesi için zorun-

38 MB. 191; MR. I. 387-388; MU. I. 481.
39 MB. 218; MR. I. 448; MU. I. 554-555.

lu bir araçtır, bu amacın gerçekleştirilmesinin varlık şartıdır. Bundan ötürü Şeriat sahibi "umrânın menfaatlerini, maslahatlarını" göz önünde tutarak, insanın bu dünyadaki hayatının düzgün, istikrarlı, güvenli bir biçimde devamını sağlayacak kurallar, kanunlar koymak zorundadır. İbni Haldun'a göre Şeriat'ın bu konuda koyacağı kuralların, kanunların, insan tabiatını ve toplumun mahiyetini göz önüne almayan kurallar, kanunlar olması, başka deyişle onların "umrânın menfaatlerine aykırı" olmaları düşünülemez. "Şeriat'le ilgili bir emrin, varlığın gereksinmelerine aykırı olması hemen hemen mümkün değildir".[40] Bu görüşten hareket eden İbni Haldun, Şeriat içinde mevcut hükümleri incelediği zaman, onların bir takım amaçları ve hikmetleri olduğunu ve bu amaçlar, hikmetler için konulmuş olduklarını görmektedir. Bu amaçlar ve hikmetlere baktığında ise, onların gizli veya açık olarak "umrânın maslahatları" ile ilgili olduklarını görmektedir. Mesela Peygamber'in getirmiş olduğu Şeriat'inde "zulm"ü yasakladığını, en yüksek bir değer olarak "adalet"i emrettiğini görüyoruz. İmdi bu hükmün amacına veya hikmetine eğildiğinde İbni Haldun şunu görmektedir: Peygamber, **umrân** ilminin bu konu ile ilgili önemli bir bulgusunu destekleyecek bir şekilde, toplum düzeni için adaletin esas olduğunu bilmektedir. Adaletsizliğin **umrân**ın mahvını, insan nevinin ortadan kaldırılması tehlikesini gösterdiğini görmektedir. Bundan ötürü O, insanları adaletsizliğin doğuracağı bu kötü sonuçtan kaçındırmak üzere, Şeriat'inde "zulm"ü yasaklamakta, "âdil" olmayı emretmektedir.[41]

Bu noktaları ortaya koyduktan sonra başta koyduğumuz soruya tekrar dönerek kendi kendimize şunu sorabiliriz: Acaba bu aynı durum, Şeriat'le **asabiye** ve **mülk** arası ilişkiler için de söz konusu mudur? Yani Şeriat acaba insanî varlığın, insan tabiatı ve toplumun mahiyetinin zorunlu olarak gerektirdiği şeyler ola-

---

40 MB. 196; MR. I. 402; MU. I. 495 (?)
41 MB. 288; MR. II. 107; MU. II. 80-81.

rak **asabiye** ve **mülkü** de tasvip etmekte midir? **Umrân** ilminin, **umrânın** gerçekleşmesi ve insanî-toplumsal hayatın mümkün olması için **asabiye** ve **mülkün** zorunlu oldukları yönündeki sonuçlarını kabul ederek bu ikisine karşı olumlu bir tavır takınmakta mıdır? Yoksa onları red mi etmektedir?

Daha önce söylediğimiz gibi İbni Haldun bu sorulara "evet" demek istemektedir ve *Mukaddime*'de bir kaç yerde İslâm şeriatinin ne **asabiyeyi** ne de **mülkü** reddetmediğini göstermek yönünde açık bir çabaya girmektedir:

Halifelik veya İmamlığın Müslüman toplumu için anlamını ve kaynağını araştırırken ve bu konuda ileri sürülmüş olan çeşitli görüşleri tartışırken İbni Haldun, bazı Mu'tezilî ve Haricî eğilimli düşünürlerin, bu kurumun ne aklen ne de Şeriat bakımından zorunlu olmayan bir kurum olduğunu iddia ettiklerini söylemekte ve arkasından onların bu görüşlerinin açıklamasına girmektedir. Ona göre bu düşünürler, herkesin Şeriat'ın hükümlerine kendisini uydurması ve onun emirlerine uygun davranışlarda bulunması durumunda, herhangi bir İmam ve Halifeye ihtiyacın ortadan kalkacağını ileri sürmektedirler. Daha önceden bildiğimize göre, İbni Haldun'un kendisi bu görüşte değildir. O, halifeliğin "şer'î" bir kurum olduğunu düşünmekte ve kaynağında, ilk Müslümanların Muhammed'den sonra Ebubekir'e ümmetin yönetimini teslim etmek konusundaki "icmâ"larını görmektedir.[42] Bununla birlikte burada İbni Haldun bu kişilerin neden böyle bir görüşü ileri sürmüş olduklarını ele alırken konumuz bakımından önemli bir noktaya temas etmektedir: Ona göre bunlar, bu görüşü ileri sürerken mülkten ve onun tagallübe, baskıya, dünya işlerine yönelik sonuçlarından kaçınmak istemişlerdir. Onlar, Şeriat'in bu tip şeyleri reddettiğini, bunların peşinde koşan kişileri kınandığını, onların, yani mülkün, tagallübün ve onlardan çıkan diğer şeylerin ortadan kaldırılmaları gerektiğini emrettiğini düşünmüşlerdir.[43]

---

42 MB. 191, 192, 193; MR. I. 389, 390, 392; MU. I. 483 (?), 484, 486.
43 MB. 192; MR. I. 390-391; MU. I. 485.

İbni Haldun onların bu görüşlerinin belli bir ölçüde gerçekten Şeriat'ten kaynaklanan bir yanı olduğunun farkındadır, daha doğrusu bunu kabul etmektedir. Nitekim kendisi de Muhammed'in, **mülkü** ve onun temsilcilerini kınadığını görmektedir.[44] Aynı şekilde yine Muhammed'in bazı sözlerinde **asabiyeyi** de reddedici ve mahkûm edici ifadeler bulunduğunu tesbit etmektedir. İbni Haldun'un kendi sözlerine göre Muhammed, bu konularla ilgili olarak Cahiliyye devri Araplar'ının soy sopları ile övünmelerini, kibirlerini kınamış, bütün insanların Adem'in çocukları olduklarını, Adem'in kendisinin ise çamurdan yaratılmış olduğunu unutmamalarını istemiştir.[45] Yine İbni Haldun'a göre, Kur'an'da, bütün Müslümanların Tanrı nezdinde birbirlerine eşit oldukları, onlar arasında en yücelerinin ancak Tanrı'dan en çok korkanları (takva sahipleri) olacakları belirtilmiştir.[46] Bunun yanında yine Kur'an'da Kıyamet gününde hiç kimsenin ne akrabalarının, ne çocuklarının kendisine bir faydası olamıyacağı söylenmiştir.[47] Kısaca bir Müslümanın Tanrı nezdinde bir başka Müslümandan üstün olmadığı, onun kendisi veya ailesi ile övünmemesi, İslâm'dan başka bir şeye güvenmemesi ve ondan başka bir şeyle mağrur olmaması gerektiği belirtilmiş ve **asabiye** tipindeki ilkeler kınanmıştır.

Muhammed'in ve İslâm'ın, **mülk** ve **asabiye** hakkında bu kınayıcı görünen sözlerini, görüşlerini nakleden İbni Haldun gene de Peygamber'in ve Kur'an'ın bu ifadelerinden **asabiye** ve **mülkün** İslâm tarafından kesin olarak ve mutlak anlamında mahkûm edilmiş olduğu cinsinden bir sonucun çıkarılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bunu görmek için, bu ifade ve hükümlerin amaçlarına iyi bakılması gerekir. Başka deyişle Peygamber'in ve İslâm'ın bu kınamalarında gerçekten neyi kınadıklarını ve niçin kınadıklarını bilmek gerekir.

44 MB. 202; MR. I. 415; MU. I. 511.
45 MB. 202; MR. I. 414-415; MU. I. 510.
46 Aynı Yerler.
47 MB. 203; MR. I. 416; MU. I. 512.

Bu düşüncesini açıklamak üzere İbni Haldun, Şeriat'ın paralel bir diğer kınamasından hareket etmektedir. Ona göre Şeriat benzer bir şekilde, mükellef şahıslarda "şehvet" ve "gazab"ı da kınamıştır. Ama bu insanî nitelik veya duyguları kınamasından amacı, onların bütünü ile ortadan kaldırılmalarını istemek değildir. Çünkü meselâ insandaki "gazab" gücünün bütün olarak ortadan kalkması durumunda, Müslümanların hakkı muzaffer kılmak için üzerlerine görev kılınan Cihad'ı gerçekleştirmek için ruhlarındaki itici güç de ortadan kalkmak zorunda kalacaktır. Sonra insanlardaki "şehvet" gücünün de bütünü ile silinmesini istemek, onların zayıf, güçsüz kişiler olmalarını istemek demektir. Bu da Şeriat'ın amacı olamaz. O halde Şeriat bunlar ve benzerleri bazı insanî kuvvetleri veya nitelikleri kınamakta ve yasaklamakta ise bundan amacı, onların bütünü ile insan tabiatından silinmelerini arzu etmesi olamaz. O, bu güçlerin mümkün olduğu kadar "doğru amaçlar" uğruna kullanılmalarını istemektedir. Bundan ötürü Şeriat için Şeytan'ın hizmetinde ve kötü amaçlar için kullanılan "gazab" kötüdür, ama Tanrı'nın hizmetinde ve iyi amaçlar için, meselâ Cihad için kullanılan "gazab" iyidir.[48]

İbni Haldun'a göre bu aynı durum, mülk ve **asabiye** ile ilgili Şeriat kınamaları için de geçerlidir. Ona göre gerçekten de Şeriat **mülkü** kınamaktadır. Bunun nedeni ise mülkten doğan zorbalık, zulüm, zevklerin peşinde koşma gibi onun bazı kötü sonuçlarının varlığını görmesidir. Gerçekten de bunlar mülkün tabiatından çıkan şeylerdir (tavâbi'ihi). Bununla birlikte yine mülkün tabiatından çıkan ve Şeriat'ın övdüğü adalet, hakkaniyetlilik, dinî görevlerin yerine getirilmesi, dinin savunulması gibi bazı iyi şeylerin olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Daha doğrusu bir **mülk**, bunları da gerçekleştirebilir. O halde Şeriat, **mülkü** bazı sonuçlarında reddetmekte, diğerlerinde ise reddetmemektedir. Bu, Şeriat'in **mülkü**, **mülk** olarak kınamadığı, ya-

48 MB. 193, 202-203; MR. I. 391-392, 415-416; MU. I. 485-486, 511-512.

saklamadığı, bütün olarak onun ortadan kaldırılmasını istemediği anlamına gelir. Nitekim Davud ve Süleyman kendilerinden evvel gelen hiç kimseye nasip olmamış olan güçlü birer **mülke** sahip olmuş oldukları halde, Tanrı nazarında insanlar arasında mevcut en yüce kişiler arasında sayılmaktadırlar.[49]

Bu akıl yürütmeyi İbni Haldun, **asabiye** hakkında da tekrarlamaktadır. Peygamber'in ve Kur'an'ın sözü edilen ifadelerindeki **asabiye** kınamaları, İbni Haldun'a göre, **asabiye**nin kendisine değil, onun "bâtıl" olan bir biçimine, Cahiliyye devrinin insanı kendi kendisiyle övünmeye, mağrur ve kibirli olmaya iten **asabiyesine** yöneltilmişlerdir. Ancak bu kötü **asabiye** örnekleri yanında, iyi, doğru **asabiye** çeşitleri de vardır. Meselâ Hakkın emrinde olan, tanrısal emirlerin gerçekleştirilmesine çalışan, bunda bir katkısı olan **asabiye** böyle bir **asabiyedir.**[50] Tahmin edileceği üzere İbni Haldun böyle bir **asabiye**nin en iyi örneği olarak da Muhammed'in, İslâm'ı tesis etmekte kendisine dayandığını düşündüğü **asabiyeyi** vermektedir. Sonra ilk Müslüman fetihlerini, İslâm'ın diğer toplumlara kabul ettirilmesini destekleyen, bunda bir katkısı olan Araplar'ın **asabiyesi** de böyle bir **asabiye** olacaktır.

İbni Haldun, Şeriat'ın asabiyeyi tasvip ettiği veya hiç olmazsa reddetmediği konusundaki bu görüşünü, halifenin Kureyş'ten olup olmaması gerektiği sorununu tartışırken de tekrarlamaktadır. Ona göre İslâm'da, bu konuda ortaya birbirlerinden farklı görüşler atılmıştır. Bir grup Müslüman bilginleri, halifenin Kureyş'ten olmasını halifeliğin zorunlu bir şartı olarak ileri sürmüşler, diğer bir grup ise buna karşı çıkmıştır. İbni Haldun'un kendi görüşüne göre ise bu sorunu yine **asabiye** ile ilgili olarak ele almak gerekir. Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman cemaatinin başına kimin geçeceği tartışmaları yapılırken, Ansâr, Kureyş'e "bir emir sizden, bir emir bizden diyerek Sa'd bin

49 MB. 193; MR. I. 391-392; MU. I. 485-486.
50 MB. 203; MR. I. 416; MU. I. 512.

'Ubada'ye biat etmek istemiş, buna karşılık Kureyş, Peygamber'in "İmamlar, Kureyş'ten olacaktır" sözünü hatırlatmış, böylece Ebubekir'e onların biatini sağlamıştır. İmdi yine İbni Haldun'a göre Peygamber'in bu sözünün ve halifeliği Kureyş'e verdirmek istemesinin bir anlamı, bir hikmeti olmalıdır. Peygamber bununla Kureyş'le arasındaki akrabalık bağlarına ve bunun Kureyş'e sağladığı bir "kutluluk"a (tabarruk) işaret etmiş olamaz. Çünkü Şeriat'ın amacı "kutluluk" değildir. O halde bu, halife olmak için Kureyş'ten gelmeyi şart koşmanın temelinde, onunla güdülen bir amaç, erişilmek istenen toplumsal bir menfaat (maslaha) olmalıdır. Bu işte **asabiye**dir. İbni Haldun'a göre Peygamber, Araplar arasında en kuvvetli **asabiye**yi Kureyş'in temsil ettiğini bilmektedir. O'nun amacı ise, kendisinden sonra Şeriat'inin kuvvetli ve birlikli bir şekilde devam ettirilmesi, savunulması ve yaygınlaştırılmasıdır. O halde kendisinden sonra Müslüman cemaatinin yönetimini eline alacak kişinin veya grubun, bunu yapabilecek, cemaatin dağılmasını engelleyebilecek, üyeleri arasında çıkması mümkün çekişme ve kavgaları bastırabilecek, Arap olsun, olmasın diğer topluluklara Şeriat'inin hüküm ve kanunlarını uygulatabilecek bir güçte olması gerekmektedir. İşte Şeriat sahibi, bu şartı koyarken, bu durumu göz önünde tutmuş, Araplar arasında en güçlü **asabiye**ye sahip olduğunu gördüğü için halifenin Kureyş'ten olmasını istemiştir. Nitekim de Kureyş, Peygamber'in bu amacını en iyi bir biçimde gerçekleştirerek, daha sonraları İslâm'ın güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılmasında kendi üzerine düşeni başarmıştır.[51]

İbni Haldun'un, dinî siyaset ve onun temelinde bulunan Şeriat'in, aklî siyasetin kanunları ve belli başlı değerlerini reddetmediği, özel olarak da İslâm öğretisinin ve Şeriat'inin ne **mülk**ü ne **asabiye**yi reddetmediği, tersine hatta gerektirdiği, dolayısı ile onların birbirleriyle olumlu ve uyumlu ilişkiler içinde olmalarının mümkün olduğu hakkındaki görüşünün tesbit edebildi-

---

51 MB. 194-196; MR. I. 396-402; MU. I. 488-495.

ğimiz önemli noktaları ve ispatlayıcı örnekleri bunlardır. Bununla birlikte yine İbni Haldun'un kendisinin İslâm'da dinî siyaset-aklî siyaset, Şeriat, **asabiye** ve **mülkün** birbirleriyle ilişkilerinin tarihî tahlili ve bu tahlilde yapmış olduğu bazı temel tesbitleri bu ilişkilerin, daha önce de söylediğimiz gibi, her zaman burada bizi inandırmak istediği kadar "mutlu" ve "olumlu" bir yönde gelişmemiş olduklarını göstermektedir. Özellikle onun İslâm tarihinde halifeliğin **mülke** dönüşmesi olayını, Ali ile Muaviye, Hüseyn ile Yezid arasındaki çatışmaları sergilerken yapmış olduğu tesbitler, bu olayları açıklamak için başvurduğu açıklama tarzı, bunu açık bir şekilde göstermektedir. Şimdi de İbni Haldun'un bu tesbit ve açıklamalarını görelim ve bunlardan İslâm, **asabiye** ve **mülk** ilişkileri ile ilgili olarak çıkardığımız ve İbni Haldun'un bir önceki görüş ve yorumlarına aykırı düşen bazı sonuçları göstermeye çalışalım.

7) İslâm, Asabiye, Mülk İlişkileri II

İbni Haldun'a göre Muhammed, Şiîler'in bu konudaki iddialarının tersine ölümünden sonra Müslüman cemaatinin başına kimin geçmesini istediği konusunda bir söz veya işarette bulunmamıştır. Sadece ölüm halinde iken kendi yerine mescitte cemaate namaz kıldırmak üzere Ebubekir'i tayin etmiştir. O'nun ölümünden sonra arkadaşları, bu işaretinden hareket ederek Ebubekir'i, halkı Şeriat'e uygun olarak sevketmek demek olan halifeliğe lâyık görerek ona biat etmişlerdir. Bu çağda İslâm'ın düşmanları, kâfirler tarafından benimsenmiş bir kurum olduğu ve bir değeri olmadığına (bâtıl) inanıldığı için "mülk"ün adı anılmamıştır.[52] Ebubekir, Muhammed'in Sünneti'ni takip ederek bu görevinde başarılı olmuş ve ölmeden evvel halifeliği Ömer'e vasiyet etmiştir. Peygamer'in arkadaşları da bu tayini uygun görmüşler ve Ömer'e biat ederek itaat etmişlerdir. Ömer de ölürken

52 MB. 203; MR. I. 418; MU. I. 514.

Peygamber tarafından kendilerine cennet vaad edilmiş olan on kişiden sağ kalan altısının meydana getireceği bir şura tarafından halife seçilmesini vasiyet etmiş, bu altı kişinin kendi aralarındaki istişareleri sonunda da iki adaydan Osman, Ali'ye tercih edilerek halife ilân edilmiştir. Osman'ın halifeliğe seçimi de Tanrı elçisinin arkadaşlarından önemli bir grubun tasvibi ile karşılanmış ve ona biat edilmiştir. Osman'ın öldürülmesinden sonra ise bir grup Müslüman, Ali'ye biat etmiş, aralarında Ayşe'nin, Zübeyr'in, Talha'nın, Muaviye'nin bulunduğu diğer bir grup buna karşı çıkmış nihayet üçüncü bir grup, Ali ile taraftarlarıyla bu ikinci grup arasındaki çatışmanın dışında kalmayı tercih etmiştir. Bu iki grup arasında bilenen çatışmalar, savaşlardan sonra Ali öldürülmüş ve Muaviye halife olarak başa geçmiştir.[53]

Şimdi İbni Haldun'un tasvirlerine bakarsak, Peygamberin ortaya çıkışı ile Muaviye'nin başa geçişi arasındaki bu elli yıl içinde Müslüman cemaatinin örf ve adetlerinde, davranışlarında, Müslüman toplumunun yönetim biçiminde bazı özellikler görmekteyiz: İbni Haldun'a göre bu devre Müslümanları bedevî Araplar'ın aşağı hayat standartları içinde basit, kanatkâr bir hayat sürmektedirler. Bu çok kısa süre içinde İslâm fetihleri başarılmış ve İranlılar'ın, Bizanslılar'ın toprakları, hazineleri, zenginlikleri ele geçirilmiş olmasına rağmen, bunlar onların hayatında dikkate değer bir değişme meydana getirmemiştir. Gerek henüz eski bedevî hayat alışkanlıklarını terketmedikleri, gerekse İslâm onları dünya nimetlerine rağbet etmemeye davet ettiği için kendilerini belli bir darlık, hatta kıtlık içinde tutmaya devam etmektedirler. Ömer, Suriye'ye gittiğinde kendisini süsler, zenginlik içinde, muhteşem bir donanımda karşılayan Muaviye'yi gördüğünde, bunu hiç beğenmemiş ve İran hükümdarlarını mı taklit ettiğini sorarak Muaviye'yi azarlamıştır. Nitekim kendisinin Müslüman devleti servet içinde yüzdüğü halde yamalı elbiseler içinde dolaşmayı tercih ettiği bilinmektedir. Bu ilk

53 MB. 210-211; MR. I. 430-432; MU. I. 531-533.

halifeler örf ve âdetlerinde, giyim kuşamlarında bedevî alışkanlıklarını terketmedikleri gibi, yönetici, Müslümanların emirleri olmak niteliklerinde de Bizans veya İran hükümdarlarını taklit etmekten kesinlikle kaçınmışlardır. Zaten bu devrede gerek kendilerinin, gerekse diğer Müslümanların İslâm'ın emirlerine tam anlamında itaat ettiklerini, Şeriati içleştirmek sureti ile kendi kendilerinin, "vazı' hâkim"leri olmuş olduklarını biliyoruz. Bu halifeler **mülkün** adını anmaktan kesinlikle kaçındıkları gibi onların yönetimleri de bir **mülk** niteliğinden kesinlikle uzak olmuştur.[54]

Ancak İbni Haldun'a göre Araplar'ın bu bedevî tavırları yavaş yavaş kaybolmaya, aşağı hayat tarzları da yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır. İşte bu noktada Ali ile Muaviye arasındaki çatışma ortaya çıkmıştır. İbni Haldun'a göre Ali ile Muaviye arasındaki çatışmanın kaynağında kesin olarak tek bir şey vardır: **Asabiye**. Yani Ali ile Muaviye'nin çatışmaları gerçekte onların **asabiye**lerinin bir çatışması olmuştur. Bu nasıl ve niçin olmuştur? Gitgide zenginleşen ve güçlenen Arap-Müslüman topluluğunun üyeleri arasında yukarda dediğimiz gibi zamanla yavaş yavaş bedevî Arap hayat tarzının karakteristikleri unutulmaya, terkedilmeye başlanmıştır. Bu değişim sonunda öyle bir an gelmiştir ki o anda **asabiye**nin zorunlu bir sonucu olan "**mülk**ün tabiatı kendisini göstermeye ve onunla birlikte "tagallüb" ve "kahr" ortaya çıkmaya" başlamıştır.[55] İşte bu **asabiye** ve **mülkün** tabiatlarının kendilerini göstermeye başladıkları an Muaviye tarafından temsil edilmekte ve onunla Ali arasındaki çatışmada ilk defa su yüzüne çıkmaktadır.

İbni Haldun Ali ile muaviye arasındaki çatışma ile ilgili görüşlerini belirtirken, Ali'yi de Muaviye'yi de eleştirmemeye özel bir çaba gösterir. Ona göre bu çatışmanın temelinde ne Ali'nin, ne de Muaviye'nin dünyevî bazı amaçları veya aralarındaki kişi-

---

54 MB. 203-205; MR. I. 417-421; MU. I. 513-516.
55 MB. 205; MR. I. 421; MU. I. 518.

sel bir düşmanlık söz konusu değildir. Onların her ikisi de hakkın peşinde koşmuş ve onun için dövüşmüşlerdir. Yalnız onları birbirinden ayıran, bu hakkın, doğrunun nerede olduğu hususundaki görüş ayrılıklarıdır. Bu bakımdan Ali'nin daha haklı, daha doğru bir noktada olmuş olduğu söylenebilir. Ama Muaviye'nin de niyetlerinin iyiliğinden, doğruluğundan şüphe edilemez.[56] Ancak İbni Haldun'a göre sorunu, artık varlığını yavaş yavaş belli etmeye başlayan **asabiye** ve **mülk** talepleri bakımından ele alırsak, burada, Muaviye'nin daha haklı, çünkü daha kuvvetli bir **asabiye**yi temsil etmesinden ötürü daha güçlü olduğunu söylemek zorundayız. İmdi **mülk**ün tabiatı, kişinin bütün şerefi (al-macd) kendisi ve grubu için istemesini ve ona sahip olmasını gerektirir. İşte Muaviye'nin de **mülk**ün bu tabiî ve zorunlu sonucunu kendisi ve grubu için istememesi, reddetmesi mümkün değildi. İbni Haldun öyle düşünmektedir ki eğer Muaviye, mülkün bu tabiî ve zorunlu sonucundan, meyvesinden kaçınmayı istemiş olsaydı, ilk önce ona kendi grubu karşı çıkacak ve bu, en önemli sonuç olarak, henüz yeni tesis edilmiş olan Müslüman cemaatinin birliğinin tehlikeye düşmesini, İslâm'ın zayıflamasını doğuracaktı. Muaviye, yine İbni Haldun devam etmektedir, bunu hissetmiştir; daha sonra kendisine bir çok eleştirilerin yöneltileceğini bile bile bilinen yola gitmiş, Ali'ye isyan etmiş, sırf Müslüman cemaatinin ve İslâm'ın tehlikeye düşmemesi için **mülk**ün ve onun temelinde bulunan **asabiye**nin gereklerini üstlenmiştir.[57]

İbni Haldun'a göre daha sonraki Emevî halifelerinden 'Omar bin 'Abd al-'Azîz, Ebubekir'in büyük oğlu Kâsım bin Muhammed'i gördüğünde "Eğer elimde olsaydı, onu halife tayin ederdim" demiştir. Bu cümleyi yorumlayan İbni Haldun, şöyle düşünmektedir: Eğer o, gerçekten onu halife tayin etmeyi istemiş olsaydı, şüphesiz bunu yapabilirdi. Fakat o da, yukarda açıkla-

56 MB. 205; MR. I. 421, 432; MU. I. 518-519, 534.
57 MB. 205; MR. I. 421-422; MU. I. 519.

dığımız nedenlerden ötürü, yani kendi Emevî ailesinin buna karşı çıkacağını bildiğinden ve bunun bir kargaşalığa, bölünmeye yol açacağını düşündüğünden bunu yapmamıştır.[58]

İbni Haldun'a göre aynı durum, Muaviye'nin Yezid'i kendisine veliaht tayin etmesinde de söz konusu olmuştur. Şüphesiz ki Muaviye, Yezid'in, daha sonra yapacağı kötü işlerden ortaya çıkacağı üzere kötü huylu biri olduğunu bilemezdi. Ancak burada İbni Haldun o görüştedir ki Muaviye bunu bilmiş olsaydı dahi Yezid'i kendisine veliaht tayin etmekten başka bir şey yapamazdı. Çünkü bundan farklı bir davranışı, Emevî ailesinin hoşnutsuzluğunu, iktidarlarının yabancı bir ele geçmesine karşı direnmelerini doğururdu. Bu ise Muaviye'nin hiç istemediği bir şeye, Müslüman toplumunun varlığının iç çekişmeler yüzünden tehlikeye düşmesine yol açabilirdi.[59]

O halde Muaviye'den itibaren Arap toplumunda mülkün ve gerekirliklerinin belirmeye başlaması, Müslüman cemaatinin yönetim biçiminin büyük ölçüde değişmesini doğurmuştur. Bununla birlikte Yezid müstesna İbni Haldun, ilk Emevî halifelerinin Şeriat'ın ilkelerinden, kanunlarından tamamen uzaklaşan kötü kişiler olduğunu düşünmemektedir. Tersine 'Abd al-Malik'e kadarki Emevî hükümdarları ona göre, ilk dört halife kadar olmamakla birlikte örnek, iyi yöneticiler olmuşlardır. Onlar bir zorunluluk olmadıkça, mülkün değersiz olan yönlerine iltifat etmemeye, bütün güçleri ile Şeriat'ın amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Son Emevî hükümdarlarına gelince, bunlar mülkün dünyaya dönük amaç ve arzularına daha fazla önem vermeye, gitgide haktan, adaletten, itidalden uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu, halkın onlardan soğumalarına ve Abbasilerin propagandalarına daha fazla kulak vermelerine yol açmıştır. Bunun sonucunda da Emeviler düşmüş, yerlerine Abbasîler geçmiştir.[60]

---

58 MB. 206; MR. I. 422; MU. I. 519-520.
59 MB. 206; MR. I. 422-423; MU. I. 520.
60 MB. 206, 208; MR. I. 423, 427; MU. I. 521-522, 526-527.

İbni Haldun ilk Abbasî halifeleri hakkında da olumlu düşünmektedir. Bunlar da Mu'tasım ve Mütevekkil'e kadar adaletleri ile tanınmış kimselerdir. Gerçi bunlar arasında Emeviler'e nazaran mülkün yollarına ve sonuçlarına daha fazla iltifat edildiğine raslanmaktadır. Ama gene de onlar kudretleri dahilinde, mülkün izin verdiği nisbette, devlet ve serveti, hak ve adaleti hâkim kılmak için kullanmaya çalışmışlardır, Mu'tasım ve Mütevekkil'den sonra gelen Abbasî hükümdarları ise dine tamamen sırt çevirerek dünya nimetlerine dönmüşler, mülke amacı olan yeri verdirerek zevk ve konfora dalmışlar, sonunda da devletlerini Arap olmayan unsurlara kaptırmışlardır.[61] Abbasilerin bu son zamanlarında ve onlardan sonra gelenlerde yönetim biçimi İbni Haldun'a göre, artık tamamen saf ve basit olarak "mülk" olmuştur. Halifelik, artık tamamen "mülk"e dönüşerek, onun sadece adı kalmıştır. O halde başlangıçta mevcut olan saf halifelik ikinci bir devrede "mülk"le karışmış ve yan yana hüküm sürmüşler, üçüncü ve son bir devrede ise tamamen ortadan kalkarak yerini saf ve basit olarak "mülk"e bırak-mıştır.[62]

İbni Haldun'un, Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman toplumunun ve onun siyasî rejiminin tarihi gelişmesi hakkında çizdiği grafik budur. Şimdi bu grafiğe ve onun bu şekilde bir doğru çizmesinin temelinde olan nedenlere baktığımız zaman ne görüyoruz? Her şeyden önce burada da İbni Haldun'un asabiye ve mülkü İslâm ve Şeriat karşısında belli bir ölçüde doğrulamak çabası söz konusudur. Çünkü o, Emevilerle birlikte ortaya çıktığını söylediği asabiye ve mülkün, ilk Emevî ve Abbasî hükümdarlarında kötü olmayan bir kullanılımına dikkati çekmekte, daha önce kendisinden aktardığımız görüşüne uygun olarak ne asabiyenin, ne de mülkün özleri itibariyle İslâm'a ve Şeriat'e aykırı olmadıklarını teyid etmek istemektedir.

61 Aynı Yerler.
62 MB. 208; MR. I. 427-428; MU. I. 526-528.

Bununla birlikte bu grafik, özleri itibariyle kendilerine aykırı olmasalar da, **asabiye** ve **mülkün**, İslâm tarihinde bilfiil gerçekleşmiş oldukları şekil ve işlevlerinde İslâm ve Şeriat'i ile önemli bir zıtlık içinde bulunmuş olduklarını göstermektedir. Çünkü, bu Müslüman toplumunun saf halifelikten, saf **mülke** geçiş şeması görüldüğü gibi İbni Haldun'un kendi düşüncesine göre de hiç de olumlu bir gelişmeyi ifade etmemektedir. Tam tersine İbni Haldun bu süreci açık olarak mükemmel bir toplum düzeninin giderek daha az mükemmelliğe, sonunda en az mükemmele veya bir kötülüğe doğru gidişi olarak tasvir etmektedir. İbni Haldun, diğer bir çokları ile birlikte İslâm'ın "Altın Çağı"nın gerilerde, onun başlangıçlarında kaldığını düşünmektedir. Onun yukarda kısaca sergilemeye çalıştığımız Müslüman toplumunun tarihî gelişimi hakkındaki tahlilinin bize açıkca gösterdiği budur. Nasıl bir kaynak suyunun en temiz, mükemmel durumu, kaynağından çıktığı andaki durumu ise, İbni Haldun, İslâm'ın da en mükemmel çağının, başlangıçlarında, Peygamber tarafından tesis edildiği ve ilk dört halife zamanında devam ettirildiği şeklinde ve devresinde yaşandığı kanaatindedir. Nasıl bir kaynak suyu, kaynağından uzaklaştıkça bozulmakta, saflığını kaybetmekte ise, İbni Haldun, İslâm'ın da bu başlangıçtan uzaklaşıldıkça, kendisini kabul eden kişilerin ruhlarında ve fiillerinde canlılığını, etkinliğini, belirleyiciliğini gitgide kaybettiği düşüncesindedir. İslâm, İbni Haldun'a göre, başlangıçta, kendisini kabul eden Arapların her şeyi olmuştur; onlara varlıklarının anlamını vermiş, bütün değerlerini belirlemiş, her şeylerine damgasını basmıştır. Bununla birlikte Muaviye ile birlikte, hiç olmazsa Müslüman toplumunun yöneticilerinin kişiliklerinde, onların duygu ve davranışlarında, yerini bir başkası ile, **mülkle** paylaşmak zorunda kalmıştır. Bu yöneticilerden sonra gelenler üzerinde ise etkinliğini gitgide kaybederek, sonunda yerini tamamen **mülke** bırakarak siyasî işlevinde sahneden çekilmek zorunda kalmıştır. Oysa İslâm, yine İbni Haldun'a göre, kendisini her şeyden önce ve önemli olarak bir dinî siyaset, bir

toplum düzeninin kendisinden hareket edeceği kanunlar olarak takdim etmiş ve başlangıcından itibaren böyle olmak istemiştir. Onun, bir dinî siyaset, bir toplum düzeninin kendisinden hareket edeceği kanunlar olarak takdim etmiş ve başlangıcından itibaren böyle olmak istemiştir. Onun, bir dinî siyaset olarak yerini aklî siyasete, hem de onun derece bakımından daha aşağıda olan **mülk** tipine vermek zonunda kalması, şüphesiz ki İbni Haldun için son derece olumsuz bir gelişme olmuştur.

İbni Haldun açıkca böyle düşünmektedir; nitekim Emevî ve Abbasî Araplar'ının devletlerini ve her şeylerini kaybedip yeniden geldikleri yere, bedevîliğe dönmelerini veya Arap olmayan halkların boyunduruğu altına girmelerini, daha evvelce söylediğimiz gibi, bu olumsuz gelişimin tabiî ve haklı bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre Emevilerin devletlerini Abbasiler'e kaptırmalarının nedeni dinden uzaklaşmalarıdır. Abbasiler'in, Arap olmayanlara mağlub olarak devletlerini kaybetmelerinin nedeni de yine budur. İslâm sayesinde tarihî bir varlık, devlet, servet, uygarlık kazanan Araplar, İslâm'a uğrattıkları bu olumsuz gelişmenin cezasını bütün bunları kaybetmek suretiyle ödemişlerdir.

Kısaca İbni Haldun, *Mukaddime*'de, açık olarak Müslüman cemaatinin toplumsal-siyasî rejiminin Emevîler'den itibaren almış olduğu şeklinden şikâyetçidir ve ilk Emevî ve Abbasî halifelerinde başarılı örnekleri ne olursa olsun, Şeriat ile **mülkün** ortaklaşa hüküm sürmelerine dayanan bu rejimin daha sonraki potansiyel bütün olumsuzlukları içinde barındırdığının farkındadır. Bunun nedeni olarak da bizzat kendi tasvir etmiş olduğu şeklinde **asabiye** ve **mülkün** tabiatını ve bunlardan doğan Şeriat'ı tahrip edici bazı özelliklerini görüyoruz.

Söylemek istediğimizi açıklamak için İbni Haldun'un sergilediği şekilde Muhammed tarafından kurulan ve ilk dört halife tarafından devam ettirilen toplumsal-siyasî düzenle, bunun Muaviye'den itibaren almış olduğu şeklinin özelliklerini tekrar karşılaştıralım: Yukarda bir iki vesile ile temas ettiğimiz üzere İb-

ni Haldun, Muhammed ve ilk dört halife zamanındaki Müslüman devletinin açık olarak hiç bir bakımdan bir "mülk" olmadığını söylemektedir. Ne Muhammed, ne ilk dört halife bir hükümdar olmak istememişlerdir. Tersine onlar, İran ve Bizans tipi hükümdarlık örneklerine karşı çıkmışlardır. İbni Haldun bunu vurgulayarak belirtmekte, ilk dört halifenin ne örf ve âdetlerinde, ne yönetim biçimlerinde "İran Kisraları"nı benimsemediklerini söylemektedir. Yine İbni Haldun'un çok önem verdiği ve her vesile ile, daha sonraki düzenlerden ayırdedici karakterini belirtmek için hatırlattığı üzere, bu ilk dört halife zamanında gerçekten egemen olan halifelerin kendileri değil, Şeriat kanunlarıdır. Bu devredeki Müslümanların "vâzı' hâkim"leri bir başkası değil, bu kanunları içleştirmiş olmaları bakımından bizzat kendileridir. Bu Şeriat kanunları, diğerleri ile birlikte halifelerin kendileri üzerine de egemendir. bundan ötürü bu halifelerin egemenlikleri, gerçek anlamında ancak henüz Müslüman olmayan diğer Araplar ve halklar söz konusu olduğunda, bunlara açılan savaşlarda ortaya çıkmaktadır. Yani kural olarak halife, ancak bu Müslüman olmayan kişiler üzerinde mutlak bir egemenliği elinde tutmaktadır. Müslüman cemaatinin kendisi ise halifeyi, Peygamber'in Ebubekir'i mescitte kendi yerine namaz kıldırmak için imam olarak tayin etmesinde işaret ettiği gibi, bir önder, bir imam olarak düşünmektedir. Nitekim bu onun seçiminde de kendisini göstermektedir. İbni Haldun'un belirttiği üzere ilk halifeler Müslüman cemaatinin ileri gelenlerinin tasvibi ile belli bir ölçüde bizim bugün demokratik diyebileceğimiz bir yolla seçilmektedirler. Daha sonra Emeviler'de ve Abbasiler'de olacağı gibi halifelik babadan oğula veya kardeşe veliaht tayin etme yolu ile geçmemektedir. O halde bu devrede hâkim olan halifelik rejimi ne temsilcilerinin seçilmesi bakımından ne temelindeki ilkelerin özelliği bakımından ne de amaçları bakımından daha sonra alacağı biçimi ile bir benzerlik göstermektedir.

Muaviye ile birlikte ortaya çıkan rejimin karakterine baktığımızda ise neyi görüyoruz? İbni Haldun bu rejime, özellikle

başlangıçlarında gösterdiği özelliklerle ilgili olarak ne kadar yumuşak bir şekilde yanaşmaya çalışırsa çalışsın, onun yine kendi ifadesine göre bu, bir "mülk" rejimidir. İbni Haldun'un kendisi, mülklerin ihtiyârî olarak değil, zorunlu olarak ortaya çıktıklarını söylemektedir. Öte yandan yine o, mülklerin tabiatları gereği bazı şeyleri zorunlu sonuçları olarak kendileri ile birlikte getirdiklerini hatırlatmaktadır. Bunlar arasında en önemlileri, mülkün bir "tagallüb" olmasıdır, bütün kudret ve şerefi tek elde toplamayı ve bunlara da istediği gibi, genellikle de dünyevî amaçlar için tasarruf etmeyi istemesidir. Bütün bunlar ise ilk dört halife zamanında gerçekleştirilmesine çalışılan toplumsal-siyasî düzenin ilke ve amaçlarına, değerlerine tamamen ters düşen şeyler olmak durumundadırlar. Bunların öyle oldukları giderek Şeriat'ın amacına ters düşen bir düzeni gerçekleştirmelerinde açıkca ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbni Haldun'un kendi sergilemesine göre, gerek Emevî gerekse Abbasi mülkleri kendi talep ve gerekirliklerine uygun olarak geliştiklerinde, kendi özlerini gerçekleştirdiklerinde, bu mülk sahipleri dünyevî arzu ve amaçlara dönmüşler, mütegallib olmuşlar, Şeriat'ın kurallarını bir yana bırakmışlar, bunun sonunda da mülklerini kaybetmişlerdir.

O halde Müslüman toplumunun tarihî gelişimini göz önüne aldığımızda İslâm Şeriati ile asabiye ve mülk arası ilişkilerle ilgili olarak, onların birbirlerine bir yardımcı ve destek olmaları şöyle dursun, birbirlerini ortadan kaldırmayı istemeleri yönünde bir gelişim gösterdiklerini tesbit ediyoruz. İslâm, mülke tamamen aykırı bir takım ilkeler getirerek bambaşka değerler üzerinde, bambaşka bir toplum düzeni inşa etmek istemiş, mülkle karşılaştığında, bu çabasında onun tarafından bir takım olumsuz engellemelere marûz kalmıştır. Mülk, kendi ilke, amaç ve talepleri ile, kendi gerekirlikleri ile İslâm'da ortaya çıkmaya başladığında, Muhammed ve ilk dört halife tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan saf teokratik devleti ve toplum düzenini yıkmış ve onun yerine geçmiştir. o, egemenliğinin kaynağını, ilk

halifeliğin tersine olarak Şeriat'de değil, tabiî ilkesinde, yani asabiyede aramış ve ondan almıştır. Yine halifeliğin tersine olarak **mülk**, egemenliğine dinî açıdan bakmamıştır, tersine dine, egemenliği açısından bakmıştır. Yani **mülk** sahibi, artık **mülkünün** dinî bakımdan nasıl bir değeri olduğunu düşünmekten ziyade, dinin, **mülkü** bakımından nasıl bir değeri ve rolü olabileceğini düşünmeye başlamıştır. Bunun sonucunda **mülkünü** dinin emirlerine uydurmaya çalışmaktan ziyade, dini, **mülkünün** devamı ve yararı için nasıl kullanabileceğini araştırmaya başlamıştır. Bu kaygı ile onun için artık din, yine İbni Haldun'un kendisinin de işaret ettiği gibi, sadece **mülkünün** ayakta durmasını sağlayan önemli toplumsal-ahlâkî kurumlardan biri haline gelmiştir. O, dinle artık bu işlevi ile ilgilenmeye, onu korumaya, din kurumlarını desteklemeye, din adamlarını himaye etmeye ve beslemeye başlamıştır.[63]

İbni Haldun'un kendisinin sözünü ettiğimiz tahlillerinden çıkan sonuçlar bunlardır. Öte yanda yine bizzat İbni Haldun'un kendisinin, özellikle Ali ile Muaviye, Hüseyn ile Yezid arasında ele aldığı çatışmaların yorumuna girdiğinde bu sonuçlara vardığını gösteren bazı önemli ipuçlarımız da vardır.

Şiîler'in, Peygamber'in ölmeden önce kendisine halife olarak Ali'yi vasiyet ettiği hakkındaki görüşlerini tartışırken İbni Haldun, daha önce de işaret ettiğimiz üzere böyle bir vasiyetin Peygamber tarafından yapılmamış olduğunu belirtmekte ve bunun çeşitli delillerini sıralamaya çalışmaktadır. Bu delillerden en önemlisi, Peygamber'in ölmeden önce Ebubekir'i mescitte namaz kıldırmak üzere, yani İmam olarak yerine tayin etmesidir. İbni Haldun'a göre bu, Şiîler'in varlığını iddia ettikleri Ali'nin halife olarak tayin edilmesi vasiyetinin gerçekte mevcut olmadığını göstermektedir. Yine ona göre bu, aynı zamanda İmamlık ve kimin İmam olması gerektiği sorunlarının Peygamber'in zamanında bugün olduğu kadar önemli sorunlar olmadığının bir işa-

---

63 M. 393-394; MR. II. 334-335; MU. II. 351-353.

retidir. Bunun nedeni, Peygamber'in ve ilk Müslümanların, daha sonraları kendilerine önem verilecek olan bir çok şeye hemen hemen hiç önem vermemiş olmalarıdır. İbni Haldun bu şeler arasında halifelik, mülk ve **asabiye**yi saymakta ve şöyle devam etmektedir: "Şeylerin alışılagelen düzeninde (fî macâri al'-'ada) birleşme ve ayrılmanın ilkesi olan **asabiye** bu zamanda (Peygamber'in zamanında) daha sonraları alacağı öneme haiz değildi. Çünkü o günlerde İslâm, bütünü ile "olağanüstü" (havârık al-'ada) bir olaydı. (Bunun tezahürleri) o günlerde İslâm'ın, insanların kalplerini kendi etrafında birleştirmesi ve uğruna onların seve seve ölümü göze almalarında görülüyordu. Bunun da nedeni onların kendi gözleri ile meleklerin yardımlarına gelmelerini, gökten inen haberlerin aralarında dolaşmasını, etraflarında olup biten her olayla ilgili olarak Tanrı'nın hitabının yenilendiğini görmeleri idi. Bu devirde **asabiye**ye herhangi bir önem atfetmek ihtiyacı yoktu. Çünkü bu devirde insanlar uysal ve itaatkâr bir karakter kazanmışlardı. Birbirlerini takip ettiğini gördükleri olağanüstü mucizeler, tanrısal işler, meleklerin ardı arkası kesilmeyen ziyaretleri onları korku ve dehşet içinde bırakıyordu. Bunların sonucunda halifelik, **mülk**, bunlara tevarüs etme, **asabiye** ve benzerleri olan bütün sorunlar, bu olaylar içinde önemini kaybetmişler, din ve diyanet içinde kaybolmuşlardı".[64]

Ancak İbni Haldun'a göre İslâm'ın ilk zamanlarındaki bu olağanüstü olayların belirlediği olağanüstü durum, daha sonraları yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır: "Sonra bu mucizelerin ortadan kalkması ve onları kendi gözleri ile görmüş olan kuşakların ölmesi ile bu durum yavaş yavaş değişmeye yüz tuttu. Mucizelerin uyandırdıkları etkiler yok oldu ve şeyler yeniden eski, alışılagelen düzenlerine döndüler. Şimdi **asabiye**nin ve şeylerin alışılagelen düzeninin, kendilerinden çıkan iyi veya kötü kurumlar üzerindeki etkileri yeniden gözlenebilir. (Şimdi)

64 MB. 213; MR. I. 436-437; MU. I. 540-541.

mülk, halifelik, bunlara vâris olma gibi sorunlar halk nezdinde çok önemli sorunlar haline gelmiştir. Ama eskiden bu böyle değildi.[65]

İbni Haldun aynı fikrini bir kaç sayfa sonra Hüseyn'in Yezid'e baş kaldırması ve yenilmesi olayını incelerken de tekrarlamaktadır. Ona göre Hüseyn, iyi niyetli ve hak peşinde koşan bir adam olmasına rağmen, burada, kendi gücü hakkında bir değerlendirme yanlışı yapmıştır. "Çünkü bu devirde Mudar'ın **asabiyesi** Kureyş'te, Kureyş'inki 'Abd Manafta, onunki ise Emevî oğullarında idi. Bunu gerek Kureyş gerekse diğerleri biliyordu. İslâm'ın başlangıçlarında ise bu gerçek, insanların mucizeler, vahiy, meleklerin yardımlarına koşmak için sık sık ziyaretlerine gelmeleri gibi olağanüstü olaylar tarafından dikkatleri başka taraflara çekilmesi yüzünden, unutulmuştu. Bunların sonucunda ilk Müslümanlar, işlerinin alışılagelen düzenini ('avâidihim) unutmuşlar, Cahiliyye devrinin **asabiyesi** ve onun eğilimleri ortadan kalkmıştı. Bu devirde ancak korunmaya ve düşmana karşı koymaya dönük olan "tabiî **asabiye**" varlığını sürdürmüştü. Onlar bu **asabiyeden**, İslâm'ı muzaffer kılmak, Tanrı'ya ortak koşanlara savaş açmak amaçlarında faydalanmakta idiler. Bu sayede din sağlamlaşmış ve kuvvetli bir biçimde oturmuştu. Şeylerin alışılagelen düzeni geçerliliğini kaybetmişti. (Ancak) bu durum, peygamberlik ve korku verici olağanüstü olayların kesilmesi ile sona erdi. (Bundan sonra) şeyler, tekrar belli bir ölçüde eski hallerini aldılar. **Asabiye** yeniden başlangıçtaki durumuna döndü ve başta kimlere ait idi ise tekrar onlara ait oldu. Mudar halkı eskiden olduğu gibi gene diğerlerinden fazla Emevi oğullarına itaat etmeye başladı".[66] İşte Hüseyn'in yanlışı bunu görmemesi olmuştur.

Şimdi İbni Haldun'un bu sözlerinin anlamı, bunlardan çıkan sonuç nedir? Daha evvel savunur göründüğü bir fikrin tersine

65 MB. 213; MR. I. 437; MU. I. 540-541.
66 MB. 216-217; MR. I. 444; MU. I. 549.

olarak, İslâm'ın, Peygamber zamanında ortaya çıktığında o zamanki Arap toplumunda geçerli olan bir çok ilke ve değer arasında **asabiyeyi** de ortadan kaldırmaya yönelmiş olduğu değil midir? O, diğer bir çokları arasında **asabiyenin** de İslâm tarafından sözü edilen süre içinde unutulmaya, boşluğa itildiğini, bu süre içinde etkinlik ve işlevini kaybettiğini söylemekte değil midir? O, **asabiyenin**, ancak İslâm'ın o "olağanüstü"lük devresi geçtikten sonra diğer bir çokları ile birlikte yeniden ortaya çıktığını, saygınlığını, etkinlik ve işlevini kazandığını kabul etmekte değil midir? **Asabiyenin** ilkesi olduğu şey, **mülktür**. O halde **asabiyenin** başına gelen, bu, İslâm ilk ortaya çıktığında unutulma, değer verilmeme, boşluğa itilme, geçerliliğini yitirme durumu **mülk** içinde söz konusu olmayacak mıdır? Nitekim İbni Haldun, aynı durumun yukarda görüldüğü gibi **mülk** için de söz konusu olduğunu kabul etmektedir. O halde İslâm'ın **asabiye** ve **mülkü** reddetmediği, tersine onları talep ettiği görüşünü nasıl ileri sürebiliriz?

Burada işleri karıştıran bir nokta şudur: İbni Haldun daha önce gördüğümüz üzere bir yandan Peygamber'in görevini başarıya eriştirmek üzere **asabiyeye** muhtaç olduğunu, nitekim O'nun böyle bir **asabiyesi** olmuş olduğunu, bu **asabiyenin** gerek İslâm'ı tesis etmekte, gerekse ilk Müslüman fetihlerini gerçekleştirmekte İslâm'a çok önemli ve olumlu bir katkısı olduğunu söylemekte, öte yandan ise burada görüldüğü gibi İslâm'ın, ilk ortaya çıktığı zamanlarda **asabiyeyi** unutulmaya, boşluğa ittiğini, onun ancak yeniden ilk defa Ali ile Muaviye arasındaki çatışmada ortaya çıktığını ve Muaviye'nin **mülkünü** tesis etmesinin temelinde onun olduğunu belirtmektedir. İmdi acaba bu iki **asabiye** aynı **asabiye** midir, yoksa İbni Haldun'un sözlerindeki bu görünür çelişkiyi açıklamak üzere onların ayrı nitelik ve işlevlerde iki ayrı **asabiye** olduklarını söyleyebilir miyiz?

Kanaatimize göre burada ikinci durum söz konusudur. Yani iyice dikkat edilirse İbni Haldun'un bu iki ayrı yerde, iki ayrı nitelik ve işlevde iki ayrı **asabiyeyi** göz önünde tuttuğu anlaşıl-

maktadır. **Asabiye** üzerinde yaptığımız tahlillerde belirlemeye çalıştığımız şekilde, bunlardan birincisi bir "toplumsallık" faktörü olarak **asabiye**, ikincisi ise daha dar ve daha teknik anlamında "egemenliği ve **mülkü** sağlayıcı" niteliğinde **asabiyedir**. Bize göre İbni Haldun, İslâmla ilgili olarak **asabiyeden** söz ederken, bazan **asabiyenin** daha ziyade bu birinci anlamına atıf yapmakta, fakat özellikle İslâm'la **mülk** arası ilişkileri incelerken, haliFeliğin nasıl **mülke** dönüştüğünü ele alırken, zorunlu olarak bu ikinci, siyasî işlevinde **asabiyeyi** göz önünde tutmaktadır.

Gerçekten de daha genel olan bu birinci anlamında **asabiyenin** Müslüman vahyi ile uzlaşamayacak bir yanı yoktur. Çünkü İbni Haldun'un tasvir etmiş olduğu şekilde, **asabiyenin** bu birinci anlamında, her şeyden önce belli bir grup içindeki insanlar arasında birleştirici, onları birbirlerine kaynaştırıcı, bir "biz" bilinci etrafında toparlayıcı bir işlevi olduğunu biliyoruz. Bir grubun üyelerini birbirlerine karşı şefkat ve merhamet duymaya, birbirlerini korumaya, dış gruplara karşı savunmaya iten bir toplumsal yakınlık ve dayanışma duygusu, bilinci olarak ele alındığında, onunla İslâm arasında belli bir mahiyet ve amaç benzerliği ortaya çıkmakta ve bu özelliğinde o, İbni Haldun'un kendi sözleri ile ""halkı ayrılıklardan ve birbirlerini terketmeden koruyan tanrısal bir sır, birlik(al-ictimâ') ve uyum (al-tavâfuk) kaynağı" olmaktadır.[67] İmdi dinin de en önemli niteliklerinden birinde, insanların bireysel arzularını ortak bir amaç, ortak bir dğer etrafında birleştiren, onların kalplerini telif eden bir şey olduğunu düşünürsek,[68] bu şekilde alınan **asabiye** ile din arasında bazı benzerlikler olduğu açıktır. Bu nitelikleri ile **asabiye**, bir nevi din veya dinin kendisi bir nevi **asabiye** olarak düşünülebilir. Gerçekten de İbni Haldun, İslâm'ın vahşî, birbirleriyle bağlantısız, aralarında gerçek dayanışma bağları bulunmayan insanlar olarak takdim ettiği göçebe Araplar için bir ne-

67 MB. 213; MR. I. 438; MU. I. 541.
68 MB. 157; MR. I. 319-320; MU. I. 401-402.

vi **asabiye** rolünü oynamış olduğunu düşünür gibidir. Belki başka bir deyişle, onun, bu Araplar arasında mevcut, ama gevşek **asabiye** bağlarını kuvvetlendirici bir faktör olmuş olduğunu da söyleyebiliriz. Buna paralel olarak bu niteliğinde **asabiye** peygamberliğe olumlu bir taban vermiş, onu desteklemiş, İslâm'ın yayılmasında önemli bir katkıda bulunmuş görünmektedir.

Ama İbni Haldun **asabiye**yi sadece bu anlamında almamaktadır. Onun daha özel olarak **asabiye**den asıl anladığı, "tagallüb" ilkesi olan ve **mülk**e götüren siyasî işlevli **asabiye**dir. İşte bu anlamında aldığı zaman da İbni Haldun, kanaatimize göre, onun İslâm'la uyuşamadığını görmektedir. Bu **asabiye** söz konusu olduğunda, onun İslâm ortaya çıktığında unutulduğunu, geçerliliğini kaybettiğini, Emeviler'le birlikte şeyler tekrar eski düzenlerine döndüklerinde ise **mülk**ü sağlamak üzere yeniden ortaya çıktığını söylemektedir.

Onun **asabiye**yi bu birbirinden farklı iki anlamda kullandığını gösteren en iyi bir örnek de yukarda kendisinden aldığımız ikinci pasajdır. O, burada ilginç bir şekilde, İslâm'ın başlangıçlarında Cahiliyye devrinin **asabiye**sinin ve onun eğilimlerinin unutulduğunu, ortadan kalktığını, bununla birlikte bir başka "korunmaya ve düşmana karşı koymaya dönük olan tabiî **asabiye**"nin varlığını koruduğunu söylemektedir. Ayrıca bu ikinci **asabiye**nin İslâm'ı muzaffer kılmakta kullanıldığını belirtmektedir. O halde açıkca burada iki tip **asabiye**nin varlığı söz konusudur: İslâm geldiği zaman ortadan kalkmayan, İslâm'ın muzaffer kılınmasında kendisinden yararlanılan, İslâm'ı sağlamlaştıran bir **asabiye** ve İslâm gelmeden önce Araplar arasında mevcut olan, İslâm'la birlikte geçerliliğini kaybeden, silinen, peygamberlik ve mucizeler devri geçtikten sonra tekrar ortaya çıkan diğer bir **asabiye**. İşte bu birinci, tabiî, korunmaya dönük, dine destek olan **asabiye**, sözünü ettiğimiz birinci, "iyi", **asabiye**dir. korunmaya değil de tagallübe dönük, İslâm'a destek olmaktan çok onunla çatışma içinde olan, Emevilerle birlikte ortaya çıkan sözünü ettiğimiz ikinci, "kötü" **asabiye**dir.

Sonuç olarak söylemek istediklerimizi özetlersek, **umrân**, devlet ve din arası ilişkiler sorununda İbni Haldun'un, her zaman birbirleriyle uzlaştırılması pek kolay olmayan ikili bir yanaşım tarzının olduğunu görüyoruz; genel olarak o, **umrân** ve devlet teorisinde, dinî duygu ve ihtiyaçlara yer vermeyen bir model geliştirmek istemektedir. Ancak karşısında mevcut, içinde yaşadığı **umrân** tipi, siyasî-toplumsal düzen modeli, İslâm gibi vahyedilmiş bir dinden kalkan, onun üzerine oturduğunu düşünen bir modeldir. Dolayısı ile tabiî olarak o, bu **umrân** tipini, bu siyasî-toplumsal düzen modelini inceleme alanı içine almaktadır. Ancak bu İslâmî **umrânı** ve İslâmî siyasî-toplumsal düzeni incelemeye başladığında da ona yine ikili bir tavırla yaklaşmak ihtiyacını hissetmektedir. Bir yandan o, din olayını toplumda ortaya çıkması mümkün herhangi bir toplumsal olay olarak ele almak istemekte, bu yanaşımında böyle bir toplumsal olay olarak dini açıklamak üzere, onun coğrafî, iklimsel, ekonomik, sosyal v.b. şartlarını araştırmaktadır. Yine bu şekilde ele aldığında İslâm'ı da açıklamak için onu, kendi sosyolojisinin temel kavramları ile temasa getirmekte ve bu sosyolojinin temel bulgularını onun üzerine uygulamakta tereddüt etmemektedir. Böylece İslâm'ı anlamak istediğinde de onu, esas olarak bir "dinî siyaset" rejimi olarak görmektedir.

Ancak öte yandan tarihte gerçekleştirmiş olduğu bilfiil varlığında İslâmî **umrân** ve devletin, kendi geliştirmiş olduğu genel insanî toplumsal örgütlenme ve devlet modeline uymayan, onu belli noktalarda aşan, hatta bazı noktalarda ona kesin olarak karşı çıkan bazı özellikleri olduğunu görmektedir. Bu özellikleri ile İslâm, onun için, kendi deyimi ile "harikulâde" bir olay, bir nevi "mucize" niteliğine bürünmektedir. Nitekim bundan ötürü de o, bu niteliğinde oldukça kısa bir süre saf ve gerçek şeklinde devam etmekte, daha sonra mülk ve **asabiye** ile bir kompromiye girmekte, en sonunda ise yerini bunlara bırakmaktadır. İbni Haldun bir yandan bu "harikulâde", "mucizevî" olayı, kendi sistemi ile bütünleştirmek için çok dikkate değer çabalar sarfet-

mektedir. Bununla birlikte son çözümde, Muhammed'in olayı, İslâm, İslâmî umrân ve İslâmî devlet, İbni Haldun'un kendi sisteminde, insanî varlık ve insan tabiatından, toplumun mahiyeti üzerine gözlemlerinden hareket ederek oluşturduğu umrânlaşma ve devlet modeline uymayan "istisnaî", "atipik" olaylar olarak kalmaktadırlar. Bu sonuç da İbni Haldun'un, felsefe-din ilişkileri konusunda son bölümde ele alacağımız ana tezinin, vahyin, özü itibariyle, felsefenin ve aklın inceleme alanı içinde olmadığı, felsefî düşünce ve aklın vahyi açıklamakta, hesabını vermekte yetersiz olduğu görüşünün zımnî bir doğrulanması olmaktadır.

BÖLÜM IV

İBNİ HALDUN ÖNCESİ İSLÂMDA DİN VE FELSEFE İLİŞKİLERİ

1) İslâm ve İslâm Felsefesi

İbni Haldun'un dinle felsefe arası ilişkiler sorunu üzerindeki görüşlerini ve çözümünü anlamak için, İslâm düşüncesinin kendisine gelinceye kadarki zaman içerisinde bu sorun üzerinde kat etmiş olduğu mesafeyi ve ortaya çıkarmış olduğu belli başlı tavırları bilmemiz gerekmektedir; çünkü İbni Haldun'un kendi çözümü, bu sorun üzerinde kendisine kadar yapılmış olan çalışmaların bir devamı, sentezi ve tabiî sonucu gibi görünmektedir.

Burada önce sorunu açık bir biçimde ortaya koymamız gerekmektedir. Burada ele alınacak olan iki temel kavram din ve felsefedir. Burada "din"den kastedilen, tarih içinde çok çeşitli biçimleri ortaya çıkmış olan genel olarak din değil, peygamberlik ve vahiy üzerine dayanan semavî bir din, yani İslâm'dır, İslâm'ın getirmiş olduğu belli bir öğretidir. Burada felsefeden kastedilen şeyin ne olduğu üzerinde ise biraz daha fazla durmamız lâzımdır.

Felsefenin en önemli sorunlarından birinin, paradoksal bir şekilde, onun "ne olduğu" sorunu olduğuna haklı olarak işaret edilmiştir.[1]

---

1 F. Gregoire, Les *Grands Problèms Metaphysqes,* Paris, 1962, P.U.F. s. 8.

Bugün hâlâ felsefenin ne olduğu üzerinde yapılan tartışmaların arkası kesilmemiştir. Felsefenin ne olması gerektiği konusunda herkesin onayını üzerine çeken bir belirleme, bir cevap ortaya konamamıştır. Bu aynı sorun, konumuz olan Ortaçağ İslâm dünyasında ortaya çıkmış olan bir takım fikir hareketlerinin adını belirlemekte de karşımıza çıkmaktadır.

Bu fikir hareketleri derken, başlıca, kendilerine "mütekellim" denilen Nazzâm, Câhız, Eş'arî, Bâkıllâni vb. gibi düşünürlerin temsil ettiği "Kelâm" hareketini, Ebu Yezid Bestâmî, Hallac Mansur, Gazâli, İbni Arabi, İbni Seb'in gibi "mutasavvıf" denilen kimselerin temsil ettiği "Sûfîlik" hareketini, Kindî, Fârâbî, İbni Sina, İbni Tufeyl, İbni Rüşt gibi "Felâsife" adı ile adlandırılan bir grup düşünür vesilesiyle zikredilen "Felsefe" hareketini ve bunlar dışında kalmakla birlikte bunlarla bazı benzerlikler gösteren "Usûl al-Fıkh", "Gramer", "Tarih" hareketlerini kastediyoruz.

İslâm'da "felsefe" derken sadece ondan, üçüncü grupta zikrettiğimiz Fârâbî, İbni Sina gibi "feylesûf" adı verilen kimselerin temsil etmiş olduğu hareketi anlayanlar, bu deyimi sadece onların düşünce ve sistemlerine hasretmek isteyenler olmuştur. Ancak bugün genellikle bu sınırlamanın yetersizliğine işaret edilerek yukarda zikrettiğimiz çeşitli hareketler içinde sayılan bir çok düşünürün eser, sistem ve görüşlerini de içine alacak bir şekilde genişletilmesi lâzım geldiği kabul edilmektedir.[2]

Gerçekten de yukarda söylediğimiz gibi felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği üzerinde soruna kesin bir cevap vermek bugüne kadar kimseye nasip olmamıştır. Adlarına filozof denilen kimselerin felsefeden neyi anladıkları, felsefeyi nasıl tanımladıkları noktasından hareket ederek sorunu tarihî bir biçimde ortaya koyup ona cevap aramak çabaları da doyurucu bir sonuç vermemiştir. Çünkü aynı bir filozofun, meselâ Platon'un, Kin-

---

2 Örnek olarak bkz: M. Türker, İslâm Felsefesi, *Türk Ansiklopedisi,* C. XX. 1972, s. 269.

di'nin, felsefeyi amacından, yönteminden, etkinlik tarzından, konusuna yanaşma biçiminden hareket ederek yakalamaya çalışırken birbirinden farklı bir takım tanımlar verdiği tesbit edildiği gibi,[3] onların verdikleri bu tanımların da her zaman için birbirleriyle pek uyuşmadığı görülmüştür. Sorunu yine tarihî bir planda, ama bu sefer bir evvelkinden farklı olarak filozofların sistemlerinin içerikleri üzerinde durarak cevaplandırmaya çalışmak çabaları da bir öncekinden daha olumlu bir sonuca götürememiştir. Çünkü Brèhier'in haklı olarak işaret ettiği gibi, her bir filozofun sisteminin birbirinden farklı amaçlar peşinde koştuğu (moralist, teolojik, ihtilâlci vb.), her birinin birbirinden farklı unsurlara (sezgi, duygu, düşünce vb.) içinde yer verdirdiği görülmüştür.[4] Bütün bu çabaların başarısızlığı sonunda bugün artık herkesin bildiği klasik, uylaşımsal, yumuşak, genel felsefe tanımlarına erişilmiş ve bunlarla yetinmenin zorunluluğu belirtilmiştir.

Bugün felsefe denirken, genellikle, onun amacı ve etkenlik biçiminden hareket edilerek şunlar söylenmektedir: "Felsefe, düşüncenin var olanı bilmek için yöntemli bir çalışmasıdır".[5] "Felsefe, en son gerçekliği veya şeylerin en genel nedenleri ve ilkelerini arayan bir bilgi dalıdır".[6] "Felsefe, tabiat hakkında toplu bir görüşün araştırılması, küllî bir izah denemesidir".[7] "Felsefe, kendi kendini eleştirebilen, kendini nedenlerle meşrulaştırabilen bir aklî düşüncenin olduğu yerde ortaya çıkan şey" ve böyle bir düşüncenin ürünleridir.[8]

---

3 Platon'un felsefe tanımları ile ilgili olarak Bkz: J. Passmore, *Philosophy,* C. IV. s. 216-217; Kindî'nin felsefe hakkındaki farklı tanımları için bkz: *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyya,* Abu Rida neşri, Mısır, 1950, C. I. s. 172-173.

4 E. Brehier, *Histoire de la Philosophie,* C. I. Paris, 1938, Felix Alcan, s. 8-11.

5 M. Gökberk, *Felsefe Tarihi,* İstanbul, 1961, İstanbul Matb. s. 6.

6 J. Passmore, Philosophy, *Encyc. of Philosophy,* C. VI. s. 217.

7 A. Weber, *Felsefe Tarihi,* Çev. H.V. Eralp, İstanbul, 1964, Remzi Kitabevi, s. 1.

8 Brèhier, *Histoire de la Philosophie,* I. s. 9.

Şimdi felsefe hakkında bu ölçütleri kabul ettiğimizde ve onları yukarda sözünü ettiğimiz İslâm kültüründe ortaya çıkan çeşitli fikir hareketlerine uyguladığımızda, hiç olmazsa Kelâm ve Tasavvuf hareketi içinde ortaya çıkan bir çok kişinin yaptığı işin de bir "felsefe" işi olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bunlardan önce Kelâm hareketini ele alalım: İmdi bu hareket, ilerde de göreceğimiz üzere, başlangıçlarında, İslâm öğretisinin içermiş olduğu bazı inanç unsurlarını konu olarak alan ve bunlar üzerinde akıl yürütmelerde bulunarak, onları açıklamak, desteklemek, savunmak isteyen bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Evren, varlık üzerine "hasbî" bir meraktan doğmadığını ileri sürerek Aristotelesçi anlamda bu hareketin saf bir felsefî hareket olmadığını söyleyebiliriz. Konu olarak da kendisine belli bir takım doğmaları hareket noktası olarak aldığından ötürü yine ona felsefî bir hareket adını vermekte tereddüt gösterebiliriz. Bununla birlikte bu hareket içinde yer alan kimselerin, tezlerini ileri sürerlerken, kendilerini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırmak isteyen bir tavır içinde olduklarını görüyoruz. Bunun yanında bu insanlar, İslâm öğretisinin doğmalarını esas almakla birlikte bu doğmalardan hareketle Tanrı, evren, insan üzerinde tutarlı ve temelde aklî bir takım genel açıklama modelleri geliştirmek istemişlerdir. Bunu da başarmışlardır. Bu açıklama modelleri içerisinde herhangi bir filozofta olduğu gibi bir bilgi teorisinin, bir kozmolojinin, bir antropolojinin, bir psikolojinin geliştirilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nitelikleri ile bir Nazzâm'ın, bir Fahr al-din al-Râzi'nin, bir İ'cî veya Curcânî'nin düşüncelerini ve sistemlerini "felsefe" adı altında zikretmemek için hiç bir mâkul neden olmamaktadır.

Kelâm hareketi hakkında söz konusu olan bu durum, Tasavvuf hareketi için de aynı şekilde söz konusudur; İslâm'da bu hareketin birbirine tamamen zıt iki nitelikte bir hareket olarak karşımıza çıktığı doğrudur. O, özellikle başlangıçlarında, İbni Haldun'un da işaret edeceği üzere, her türlü düşünceyi, teorik araştırmaları, aklı bir yana itmek isteyen, "kâl" değil "hâl" olma-

yı arzu eden dinî, mistik bir deney peşinde koşan bir şey olmak istemiştir.[9] Ama aynı Tasavvuf, özellikle son zamanlardaki temsilcilerinde, meselâ bir İbni Arabi'de muhteşem bir kozmolojik ve metafizik dünya tablosu olarak karşımıza çıkmaktadır. İbni Haldun'un söyleyeceği üzere bir mistik-dinî yaşantı olmakla yetinmeyerek, yine onun kendi deyimi ile "felsefeleşme"ye gitmiştir.[10] İmdi bu niteliği ile Tasavvuf harekêtini de bir felsefe hareketi olarak kabul etmemek için hiç bir mâkûl neden yoktur. Kaldı ki, İslâm'da saf filozoflar örneği olarak ileri sürülen bir Fârâbî, İbni Sina, İbni Bacce'nin kendileri de karşıt yönden gelerek sistemlerini, akıl yürütme süreçlerini tamamlayan mistik bir tanrısal birleşme (al-ittisâl) fikri ve amacı ile sonuçlandırmışlardır.[11] Bu bakımdan bu ikincileri felsefe örnekleri olarak kabul edip, birinciler hakkında bu nitelemeyi kabul etmemenin geçerli bir nedeni olamamaktadır.

O halde biz, İslâm'da felsefe deyince, yalnız başına "felâsife" hareketini değil, onun yanında Kelâm'ı, Tasavvuf'u ve benzeri, kendini akla dayanan nedenlerle meşrûlaştırmak isteyen her türlü düşünce hareketini, bu hareketin ürünleri olan Tanrı, evren, insan hakkında her türlü tutarlı, yöntemli, sistemli görüşleri, bu görüşlerin, tezlerin temsilcileri olan kişileri, bunların ortaya koymuş oldukları eserleri ve faaliyetlerini anlıyoruz.[12]

İslâm'da din ve felsefe arası ilişkiler sorunundan kastımız nedir? Biz burada İslâm'ın kendisini özü itibariyle bir inanç sistemi, bu felsefelerden her birinin ise bir akıl sistemi olarak takdim ettikleri gibi bir noktadan hareket ederek "İman" ile "Akıl" arası ilişkileri ele almak amacında değiliz. Burada biz İbni Haldun'a gelinceye kadar çeşitli Müslüman düşünürlerinin İslâm'ı ve felsefeyi nasıl görmüş oldukları, İslâm'dan ve felsefeden neyi

9 Bkz: Aşağıda "Naklî-Vaz'î İlimler Tahlili: Kelâm, Tasavvuf ve Bunların Felsefeleşmesi" alt-bölümü, s. 453-463.
10 Aynı yer.
11 M. Fakhry, *A History*, s. 7.
12 Krş: Türker, *İslâm Felsefesi*, s. 269.

anladıkları ve bu ikisi arasındaki ilişkileri nasıl tasarladıklarını ana çizgilerde sergilemeye çalışacağız.

Tabiatiyle bu sergilememizde İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm düşüncesinde bu sorun üzerinde kafa yormuş, görüşler ileri sürmüş olan herkesi ele almamız mümkün değildir. Biz burada İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da bu sorun üzerinde belirmiş olan karakteristik bazı tavırlara, bu sorunun tarihî gelişiminde ortaya çıktığına inandığımız bazı temel aşamalarına temas etmekle yetineceğiz. Bize göre bu aşamalardan birincisini Mu'tezile-Eş'ari çatışması temsil etmektedir. Bu çatışma sonunda İslâm'da Vahiyle felsefî düşünce arası ilişkiler sorunu üzerinde belli bir mesafe kat edilmiştir. Bu sorunun gelişiminde ikinci aşamayı ise özü itibariyle Yeni-Platoncu bir Aristotelesçilik olan Kindi, Fârâbî, İbni Sina gibi filozofların temsil ettiği felsefî bir modelle bu felsefî modele karşı çıkan Gazâli arasındaki çatışma teşkil etmektedir. Bu çatışma, Mu'tezile-Eş'ari çatışmasına ek olarak İslâm'la felsefe arası ilişkiler sorununda bazı başka noktaların açıklığa kavuşturulmasını sağlamıştır. Nihayet bu sorunun gelişim tarihi içinde son aşamayı İbni Rüşt'ün Gazali'ye cevabının teşkil ettiğini düşünüyoruz.

2) Mu'tezile-Eş'arî Çatışması

A) Mu'tezile

İslâm vahyi ile felsefî akıl arası ilişkiler sorununun ilk olarak Kelâm hareketi içinde Mu'tezile adı ile bilinen bir grup düşünür tarafından belirgin çizgileri ile ortaya konmaya başlandığını görüyoruz. Mu'tezile, aynı zamanda, İslâm vahyi üzerine felsefî aklın uygulanması çabalarının ilk örneğini temsil etmektedir.[13]

Mu'tezile'nin, İslâm'da Kelâm hareketi olarak bilinen bir hareketin ilk temsilcileri olduğunu söylüyoruz. Kelâm'ın kendisi

13 W. M. Watt, *İslâmî Tetkikler,* Çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. LXXXIII. s. 61.

ise İbni Haldun'un gayet iyi bir biçimde tanımlayacağı üzere, İslâm öğretisinin inançla ilgili unsurları (al-'akâid al-imânıyya) üzerinde başlayan, onları konu olarak alan ve akla dayanan delillerle desteklemek, savunmak isteyen bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.[14]

Kelâm tarihi üzerinde yapılan çalışmalar, onun temelde İslâm vahyinin ve Müslüman toplumunun kendi iç sorun ve dinamiklerinden ortaya çıkmış bir hareket olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte gerek bu sorunların ortaya çıkmasında ve alevlenmesinde gerekse bu sorunlar üzerinde daha sonra yapılan tartışmalarda bazı dış etkilerin de önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Bu dış etkiler arasında fetihler sonunda kendileri ile temasa gelinen Hıristiyan, Mazdeist, Manikeist dinler, bu dinlerin mensupları tarafından İslâm öğretisinin çeşitli unsurlarına yöneltilen soruları, açılmış tartışmaları vb. sayabiliriz. Sonra IX. yüzyıldan itibaren Yunan felsefesi ile temasa gelinmesi sonunda genel olarak Kelâm'ın, özel olarak Mu'tezile hareketinin bünyesinde bazı önemli değişikliklerin meydana geleceği bilinmektedir.[15]

Mu'tezile ne dar anlamında bir mezhep ne de yine bu anlamda dinî-felsefî bir okuldur. Bu hareketi temsil eden kişiler arasında Sünnî ve Şi'î eğilimli kimseler yan yana olmuştur. Öte yandan Mu'tezilî olarak bilinen kişiler arasında belli bir okula mensup olan kişiler arasında olması beklenen birlik ve homojenlik de her zaman için mevcut olmamıştır.[16]

Mu'tezile'nin, İslâm'da kendilerinden önce ortaya çıkmış olan Tanrı'nın sıfatları, kaza ve kader arası ilişkiler, büyük günah işlemiş bir müminin dinî-hukukî statüsü, imanla eylem ara-

---

14 MB. 458; MR. III. 34; MU. II. 515.

15 Kelâm'ın doğuşu ve bu konuda yabancı etkilerle ilgili olarak bkz: A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en İslâm,* I. *les Philosophes Théologiens,* Paris, 1972, J. Vrin, s. 47-54; Ayrıca Krş: Anawati, *Introduction,* s. 28-37.

16 Anawati, *Introduction,* s. 47; K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri,* Ankara, 1967, Ank. Üniv. İlâh. Fak. Yay. LXXVI. s. 59-66.

sı ilişkiler gibi bazı İslâmî sorunlar üzerinde hepsi aynı bir yanaşım tarzı ve zihniyetten hareket ederek bazı cevaplar arayan bir grup olduğu bilinmektedir. Onların bu sorunlarda getirmiş oldukları cevapları beş ana kümede toplamak bir gelenek olmuştur. Ama belki onları birbirlerine birleştiren asıl bağları, bu sorunlar üzerinde vermiş oldukları ortak cevaplardan ziyade, bu cevapları verirken kendisinden hareket eder göründükleri temel bir zihniyette aramak daha doğru olacaktır. Bizi de burada esas olarak ilgilendiren bu temel zihniyetleridir.

Bütün Mu'tezilî düşünürlerin ele almış oldukları İslâm dogmatiğinin çeşitli sorunlarına verdikleri cevaplarda kendisinden hareket eder göründükleri temel zihniyeti Majid Fakhry'nin gayet güzel bir şekilde belirtiği üzere "Tanrı'nın işlerinin akla uygun olması gerektiği" hakkındaki devrimci talepleri karakterize etmektedir.[17] Başka deyişle onlar, en iyi örneğini İbni Hanbel'in temsil ettiği, İslâm'da, Peygamber ve Sahâbe'nin Sünnetlerinde varlığı haber verilmemiş olan hiç bir uygulamayı kabul etmemek, "Nakl"den, "Sem'iyyat"dan ayrılmamak gerektiğini ileri süren Hâdîs Ehline (-Ahl al-Hadîs) karşı, insanın tabiî olarak sahip olduğu düşünce ve akıl yetisinin dogmalar üzerine uygulanmasının mümkün ve gerekli olduğunu savunmuşlardır.

Mu'tezile'nin İslâm öğretisi içinde ele aldıkları belli başlı sorunlar üzerindeki cevapları nelerdir? Onlar kendilerini her şeyden önce ve gururla "ahl al-'adl va al-tavhîd" olarak tanımlamaktadırlar. O halde öğretilerinin en önemli iki noktasını Tanrı'nın tekliği ve âdilliği üzerindeki görüşlerinde görmektedirler.

Mu'tezile'nin Tanrı'nın tekliği tezlerindeki ana kaygıları, Tanrı ile yaratıkları arasındaki her türlü benzerliği reddederek, O'nun, yaratıklarına mutlak aşkınlığını tasdik ve tesis etmektir. Bu kaygı onları, bir yandan "Mucassima" ve "Muşabbiha"ye karşı olarak Tanrı'ya insanımsı nitelikler atfeden her türlü eğilimi reddetmeleri, O'nu bu tip niteliklerden "tenzîh" etmeleri ve

17 M. Fakhr, *A History,* s. 62.

Kur'an'da bununla ilgili âyetlerin sembolik olarak yorumlanmaları, yani "ta'vîl" edilmeleri gerektiği görüşünü ileri sürmelerine götürmüştür. Yine aynı kaygı ile onlar, Kur'an'da, Tanrı hakkında zikredilen diğer "sıfatlar"ın da ("Cahmiyya" gibi onları "ta'tîl" etmemekle birlikte), O'nun özünden başka bir varlığı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlar, Tanrı'nın özü dışında, ondan ayrı bir takım "sıfatlar"ının varlığını kabul etmenin, İslâm'ın kesin olarak reddettiği Manikeizm veya Hıristiyanlık gibi çoktanrıcılığa düşmek tehlikesini ortaya çıkaracağını düşünmüşlerdir. Öte yandan yine aynı kaygı ile Mu'tezile'nin "Dahriyya"ye karşı evrenin zamanda ezelîliğini reddederek yaratıcı ve kişisel bir Tanrı kavramını vurguladıklarını görüyoruz. Tanrı'nın mutlak olarak tekliği, benzersizliği, evrene aşkınlığı görüşleri, onları, O'nun evrene herhangi bir şekilde "hulûl"ü fikrini, yani her türlü panteistik eğilimleri reddetmeye götürmüştür. Yine bu aynı görüş, onların Kur'an'ın yaratılmış olduğu hakkındaki meşhur görüşlerinin temelinde olmuştur; çünkü onlar Tanrı'nın yanında, O'nun kadar "kadîm" ikinci bir varlığın kabul edilmesi durumunda, Tanrı'dan başka bir Tanrı'nın var olduğunu kabul etmek tehlikesinin ortaya çıkacağını düşünmüşlerdir. Eğer Tanrı'nın yaratıkları ile hiç bir benzerliği yoksa, yani O ne bir cisim, ne sûret, ne hacim vb. değilse, O'nun, öbür dünyada müminler tarafından görüleceği tezinin de reddedilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[18]

Mu'tezile'nin yine taşımaktan hoşlandıkları, kendisi ile adlandırılmalarından gurur duydukları ikinci tezleri Tanrı'nın âdilliği tezleridir. Mu'tezilîler, Kur'an'da bir çok yerde Tanrı'nn âdil olduğu, insanlara haksız davranmadığı, insanların kendi kendilerine haksızlık ettikleri, O'nun herkese iman ve fiillerinin karşılığını âdil olarak vereceği konusundaki bazı ibarelerden hareket ederek şu görüşü savunmakta haklı olduklarını düşünmüşlerdir: Tanrı âdil olduğuna göre, insanın özgür ve fiillerinin

---

18 Badawi, *Histoire*, I. s. 27; Anawati, *Introduction*, s. 47-49; Işık, *Mu'tezile'nin*. s. 65-67.

yaratıcısı olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü insanın, fiillerinin hakikî anlamda yaratıcısı, onları gerçekleştirmekte gerçek anlamında özgür ve kudretli olduğunu kabul etmezsek, Tanrı tarafından ona yüklenilen dinî-ahlâkî sorumluluğun bir anlamı olamaz. Eğer insan bu dünyada ortaya koyduğu fiillerinden ötürü öteki dünyada sorumlu tutulacaksa, bu fiillerinin iyi veya kötü karşılıklarını alacaksa, kudretli ve özgür olmalıdır.[19]

Yine Mu'tezile'ye göre Kur'an'da Tanrı'nın akıl ve hikmet sahibi bir varlık olduğu, evrenin yaratımında ve insanı meydana getirmesinde belli bir amaç ve hikmet bulunduğu söylenmektedir. O halde bu amaç ve hikmete uygun olarak, bu dünyada Tanrı irâdesi tarafından istenen nesnel bir düzenin olması gerekir. Bu nesnel düzende varlıkların varlıklarla, fiillerin amaçları ile, nedenlerin eserleri ile değişmez ilişkileri olmalıdır. Evrendeki bu düzenliliğin temelinde bir takım kanunluluklar yatmalı, olaylar birbirleriyle değişmeyen neden-eser ilişkileri içinde gerçekleşmelidir. Şüphesiz ki Mu'tezile'ye göre her şeyin son nedeni Tanrı'dır. Evrendeki bu düzen ve kanunluluk da Tanrı'nın bilgili irâdesinin bir ürünüdür. Yine şüphesiz ki Tanrı bu evreni özgür irâdesi ile yoktan var etmiştir. Ama bu, bu özgür irâdenin tanrısal hikmetin gereği olarak insan ve evren için bazı hikmetleri, menfaatleri göz önüne almamış olmasını gerektirmez. Bundan ötürü Mu'tezile Tanrı'nın zekî, hikmet sahibi, iyi bir varlık olarak insan için en iyiyi istemek ve emretmek durumunda olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda, onlara göre Tanrı'nın irâdesinden bağımsız ve ondan önce gelen nesnel bir "İyi" ve "Kötü"den söz edilebilir. Tanrı kötüyü isteyemeyeceği ve emredemeyeceğine göre, evrendeki kötünün sorumlusu insanın kendisidir. İnsanın kötü fiillerinin yaratıcısı insanın kendisidir. Çünkü Tanrı, adaletine uygun olarak tam bir özgürlük içinde davranabilmesi için insana gerekli kudreti bahşetmiştir.[20]

---

19 Badawi, *Histoire,* I. s. 27-29; Anawati, *Introduction,* s. 48; Işık, *Mu'tezile'nin.* s. 69-71.

20 Anawati, *Introduction,* s. 49; Işık, *Mu'tezile'nin.* s. 77-78; H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique,* Paris, 1964, Gallimard, s. 163, 174-175.

Mu'tezilîler'in Tanrı'nın adaleti üzerindeki bu ısrarları, onları diğer bir ana tezlerine götürür: Bu dünyada kudret ve özgürlük sahibi varlıklar olarak insanların iyi işlerde bulundukları takdirde öbür dünyada bunun mükâfatını görmemeleri, keza kötü işler yapanların da bunun cezasını görmemeleri düşünülemez. Tanrı, insanların bu fiilleri ile ilgili olarak öbür dünyada varlığını haber vermiş olduğu vaat ve tehditlerini yerine getirmek durumundadır.

Buna paralel olarak Mu'tezile'ye göre imân, sadece dille ikrar, kalple tasdikten ibaret olamaz: Fiil, imânın bir parçasıdır. Müminin, öbür dünyada kendisine vadedilmiş olan mükâfata erişmesi, cezadan kaçması için, imânını fiilleri ile göstermesi gerekir. Buna paralel olarak, öbür dünyada Peygamber tarafından müminler lehine Tanrı nezdinde yapılacağı söylenen şefaat isteme girişimlerine kuşku ile bakılmalıdır.[21]

Mu'tezile'nin, İslâm dogmatiği ve bu dogmatik üzerinde ortaya çıkmış olan tartışmalara eğildikleri zaman öne sürmüş oldukları önemli tezleri bunlardır. Onların bu tezlerini, böylece, salt teorik tezler olarak ileri sürmekle kalmayıp, fiilin imânın bir parçası olduğu görüşleriyle tutarlı olarak, onları, özellikle Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezlerini, Müslüman cemaatine devlet gücü ile zorla kabul ettirmek yönünde bir çabaya girmiş oldukları da bilinmektedir. Gerek bu tezlerin kendilerine, gerekse siyasî gücü arkalarına alarak, onları devletin resmî görüşü haline getirmek, kabul etmeyenleri her türlü yolla sindirmek çabalarına, bir takım tepkilerin doğacağı açıktır. Nitekim de bu tepkiler doğmuştur. Mu'tezile'nin bu ikinci, eylemci yönleri, aynı biçimde sert bir karşılığı doğurmuş ve onlar, Mütevekkil'den itibaren gözden düştüklerinde koğuşturmalara uğramışlardır. Bir fikir hareketi olarak Mu'tezile'ye karşı ortaya çıkan tepkileri de iki grupta toplayabiliriz: Birinci grup bir tepkiyi, İslâm'da genel

---

21 Badawi, *Histoire.* I: 29-30; Anawati, *Introduction,* s. 49-50; Işık, *Mu'tezile'nin.* s. 71.

olarak Hadîs Ehli adı ile tanımlanan ve Kur'an ve Peygamber'in, Sahâbe'nin Sünnetinde mevcut olmadığını gördükleri her türlü uygulamaya karşı çıkan bir kısım din bilgini temsil etmektedir. Mu'tezile'nin, Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezleri üzerinde bu grubun en mümtaz bir temsilcisi olan Ahmed İbni Hanbel'le düşmüş olduğu çatışma bilinmektedir. İbni Hanbel ve onun görüşünde olanlar, fıkhî görüşlerinde "rey" ve "kıyas"a karşı olmaları veya mümkün olduğu kadar az yer vermeleri eğilimlerine paralel olarak, Mu'tezilîler'in İslâm dogmatiği üzerinde akla dayanan muhakemelere girişmelerini son derecede zararlı bir şey olarak karşılamış ve onlarla daha sonra da onların bir benzeri olarak görecekleri "Felâsife" ile, mutasavvıflarla düşmanca ilişkiler içine girmişlerdir. Yine bir örnek olarak, İbni Hanbel'in Me'mun'un adamları tarafından sorguya çekildiğinde yalnız Kur'an'dan âyetler ve hadîsler okuyarak cevap verdiği, onlardan anlam çıkarmaları reddettiği, kendisine deliller gösterilmek istendiğinde sustuğu, böylece bunu dinî itikad bakımından bir "bid'at" telakki ederek karşı koyduğu bilinmektedir.[22]

Bununla birlikte Hadîs Ehlinin her şeye rağmen, ne ilke olarak karşı oldukları Kelâm'ın, ne felsefenin ne de Tasavvuf'un İslâm kültürü içinde çiçeklenmesi, dal budak salması, gelişmesi ve bu kültürün kalıcı unsur ve değerlerini teşkil etmelerine engel olamayacakları da bilinmektedir. Özel olarak bizi burada ilgilendiren Kelâm hareketine gelince, o, Mu'tezile'nin kişiliklerinde uğradığı belli bir engellenmeye rağmen, gelişmesine devam edecek, ta başlangıçlarında ortaya koyduğu İslâm vahyinin inançla ilgili unsurlarını akla dayanan delillerle desteklemek, anlamak ve savunmak yönündeki özelliklerini koruyarak gelişmesini sürdürecektir.

Mu'tezile hareketi karşısında ikinci bir grup ise daha ince bir yol tutarak, dikkatlerini Mu'tezile'nin öne sürmüş oldukları bu

22 De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. Yurdaydın - Y. Kutluay, II. Baskı, Ankara, 1971, A.Ü. İlâh, Fak. Yay. CII. s. 130.

tezlerin içeriğine yöneltmiş, bu tezlerin İslâm dogmatiği üzerinde kendi kabul ettikleri ve tabiî olarak İslâm'ın gerçek yorumu olarak gördükleri kendi görüşlerine aykırı olan durumuna çevirmişlerdir. Başka bir deyişle onlar, Mu'tezile'nin bu belli başlı tezlerinin İslâm öğretisine aykırı düşen bazı sonuçları içermek tehlikesini gösterdiğini düşünmüşlerdir. Ancak bunlar, bununla da kalmayarak, daha da temelde, Mu'tezile'nin bu, İslâm'ı aklîleştirme eğilimlerinin son çözümdeki geçerliliğini tanrtışma konusu yapmışlar, Mu'tezile'nin, vahy edilmiş bir dine ve bu dinin Tanrı'sına yanaşım tarzlarının gösterdiğine inandıkları tehlikelere dikkati çekmek istemişlerdir. Bu grup içine Eş'ari'yi, daha sonra onun izinden giden Gazali gibi diğer Eş'aricileri sokuyoruz.

Gerçekten de Mu'tezile'nin bu belli başlı tezlerine yine İslâm öğretisinin bu konularda ilgili somut bazı ifadelerinden kalkılarak bir takım itirazlar da yapılmıştır. Meselâ Mu'tezile'nin Tanrı'nın tekliği ana tezleri altında ileri sürmüş oldukları bazı görüşleri ele alalım: Kur'an'da, Tanrı'nın yaratıkları ile hiç bir bakımdan benzer olmadığını tasdik etmemizi isteyen bazı ifadelerin yanında, O'na bir yüz, iki el, bir yer, bir cihet izafe eden antropomorfik bazı âyetlerin olduğu da bir vakıadır. Haklı olarak Mu'tezile'ye bu âyetleri te'vil etme çabalarının, olmazsa reddetmelerinin İslâm'ın, Kur'an'ın kendisiyle ne kadar uyuşabileceği sorulmuştur. Sonra yine Mu'tezilîler, Tanrı'nın yanında ikinci bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek tehlikesini göstereceğini ileri sürerek Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ileri sürmektedirler. Buna karşılık yine Kur'an'da, O'nun, ezelden beri göklerde korunmuş olan bir "tablet"in kopyası olduğu konusunda bir ifade mevcut bulunmaktadır.[23] İmdi bu ifade de göz önünde tutularak Kur'an'ın yaratılmış olduğu hakkındaki tezin İslâm'la ne kadar uyuşabileceği sorulmuştur.[24]

---

23 *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., III. Ankara, 1961, LXXXV-21-22.
24 A. Guillaume, *İslâm,* IX. Baskı, Penguin Books, 1971, s. 130-131.

Mu'tezile'nin Tanrı'nın âdilliği üzerindeki ikinci önemli tezlerini ele alalım: Mu'tezile, Tanrı'nın âdil, dolayısı ile insanın kendi fiillerinin özgür yaratıcısı olduğunu iddia etmektedir. Gerçi Kur'an'da ve Peygamber'in hadislerinde bu görüşü destekleyici ibareler vardır; ancak bunların yanında ve daha fazla olmak üzere yine Kur'an'da ve Peygamber'in sözlerinde, evrende her şeyin, bu arada insanın fiillerinin de ezelî olarak Tanrı irâdesi tarafından takdir edilmiş olduğu konusunda da ibareler vardır.[25] Haklı olarak Mu'tezile'ye, İslâm'ın bu ibareleri ve esprisi içinde kalmak şartı ile, insana tanımak istedikleri bu özgürlüklerin ve kendi fiillerinin yaratıcılığı kudretinin, onların bizzat kaçınmak istediklerini söyledikleri, evrende birden fazla "yaratıcı", birden fazla Tanrı'nın varlığını kabul etmek tehlikesi gösterip göstermeyeceği sorulmuştur. Sonra yine Mu'tezile'ye, evrende Tanrı'nın irâdesinden önce ve ondan bağımsız olarak nesnel bir iyi ve kötünün olduğunu, Tanrı'nın insanlar için en iyiyi yapmak zorunda olduğunu ileri sürmenin, Tanrı'nın mutlak özgürlüğü, mutlak irâdesi ve kudretine bir sınır koymak, adeta Tanrı'nın üstüne ikinci bir Tanrı yerleştirmek tehlikesini ortaya çıkarıp çıkarmayacağı sorularak itiraz edilmiştir. Sonra, evrende nesnel bir kanunluluklar ve nedensellikler düzeninin hüküm sürdüğünü söylemenin, Kur'an'da peygamberlere tanınmış olan mucizeler gerçekleştirmek görüşü ile ne kadar uzlaştırılabileceği sorulmuştur.[26] Gerçi Mu'tezile, evrende hüküm sürdüğüne inandığı bu nesnel, ontolojik düzenlilik ve kanunlulukların kaynağını tanrısal hikmete dayandırmak istemiştir. Ama bu görüşe de "Bu tanrısal hikmet, Tanrı'nın mutlak özgürlük ve kudretine bir şart, bir sınır koymak tehlikesi göstermemekte midir?" denilerek itiraz edilmiştir.[27]

---

25 Örnek olarak bkz: *Kur'ân-ı Kerîm,* LVII-22, LXXIV-31, XVI-93.

26 Gerçekten meselâ Nazzam'ın açık olarak, mucizeyi inkâr ettiği görülmektedir. Bkz: A. Nader, *Le Systéme Philosophique des Mu'tazila,* Beyrouth, 1956, s. 318; A.s. Tritton, *Muslim Theology,* Bristol, 1947, s. 94.

27 Corbin, *Histoire.* s. 175.

Yine Mu'tezilîler, üçüncü bir ana tezlerinde, insanların bu dünyada gerçekleştirmiş oldukları iyi ve kötü fiillerinin, zorunlu olarak karşılıklarını göreceklerini, başka deyişle, Tanrı'nın bu fiillerin öbür dünyadaki karşılıkları ile ilgili olarak verdiği haberin zorunlu olarak gerçekleşeceğini söylemektedirler. Bu arada gerek Tanrı'nın insanlar için söz konusu olabilecek bir kayırmasını, lûtfunu, gerekse Peygamber'in onlar lehine Tanrı nezdinde yapması ümid edilen "şefaat" isteyen girişimlerini şiddetle reddederek geriye itmektedirler. Burada da Tanrı'ya, âdeta bazı işleri yapması yönünde bir "cebr" uygulanması, ayrıca Peygamber'in yüce varlığının küçümsenmesi yönünde bir eğilim tesbit edilerek buna da karşı çıkılmıştır.[28]

İşte Mu'tezile'ye, bütün bu özel noktalardaki özel görüşlerinin, İslâm öğretisine aykırı bir takım sonuçlar içerdiği gösterilmek istenerek karşı çıkılmıştır. Bunun yanında, onlara karşı çıkanlar, daha önce de söylediğimiz gibi burada, ayrıca, daha derinden başka bir sorunun yatmakta olduğunu farketmişlerdir: Mu'tezilîler, "Tanrı'nın işlerinin akla uygun olduğu" ana fikri ile yola çıkmaktadırlar. Böyle bir fikirden hareket eden biri, aklı Vahy'in hizmetine koşarak onun bir hizmetçisi olmasını isteyebilir. Çünkü böyle bir fikri benimseyen biri, akıl yardımı ile dini kuvvetlendirmeyi, aklî deliller yardımı ile dinin doğmalarını ispat etmeye çalışarak onu daha bir güçlendirmeyi, amaç edinebilir. Nitekim Mu'tezilîler'in de samimî olarak böyle bir amaç peşinde koşmuş olduklarından, İslâm vahyinin ele aldıkları sözünü ettiğimiz unsurlarını akılla destekleyerek onları güçlendirmek istediklerinden, bu unsurlara karşı yanlış ve aykırı bir takım görüşler ileri sürdüklerini düşündükleri gerek iç gerekse dış düşmanlarına karşı İslâm'ı korumak istediklerinden şüphe etmemizi gerektiren hiç bir neden yoktur. Bu anlamda Nyberg, Mu'tezile tarafından aklın veya felsefî düşüncenin, dinin "sadık bir hizmetkârı" olarak ele alınmış olduğunu söylerken haklı bir noktaya temas etmektedir.[29]

---

28 Nader, *le Systéme*, s 319-320.
29 H.s. Nyberg, Mu'tezile, *İslâm Ansiklopedisi*, C. VIII. s. 760.

Bununla birlikte Tanrı'nın işlerinin akla uygun olduğu görüşünden, O'nun bütün işlerinin akla uygun olduğu veya O'nun işlerinin akla uygun olması gerektiği görüşüne geçmek için, aşılması gereken pek fazla bir mesafe olmadığı da açıktır. Nitekim Mu'tezilîler'in bu birinciden ikinciye, ikinciden üçüncüye geçmemek için gerekli bir dikkati, her zaman için göstermemiş oldukları da ortaya çıkmaktadır. İşte bu nokta da Mu'tezile muarızlarının dikkatinden hiç bir şekilde kaçmamıştır.

Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, giderek akla uygun olması gerektiğini ileri süren birine karşı, peygamberlik ve vahiy üzerine dayanan bir dinin, bu arada İslâm'ın takipçisi olan bir kişinin, bir müminin, şu iki temel soru ve taleple karşı çıkması beklenebilir: Ortada Tanrı'nın işleri hakkında bilgi verdiğine inanılan bir din ve bu dinin, bu işlerle ilgili bir takım haberleri, açıklamaları vardır. Bu işler ve onlarla ilgili haberleri aklın yalnız başına kavrayabileceğini, onlara kendi imkânları ile erişebileceğini, çünkü bu işlerin temelde aklî olduğunu ileri süren biri, bu iddiasını ispat etmek zorundadır. Yani aklın, kendi ilke ve imkânları ile tanrısal işlerin bilgisi peşine koşulduğunda, varacağı sonuçların, bu işlerle ilgili olarak Peygamber'in vermiş olduğu haberleri teyid edeceğini, tam olarak destekleyeceğini, onlarla birebir bir tekabül veya özdeşlik içine gireceğini göstermek zorundadır. İlke olarak aklın sonuçları ile vahyin haberleri arasında birebir bir tekabül olacağını ileri sürmek, sorunu çözmek için yeterli olamaz; aynı zamanda böyle bir tekabülün, hiç olmazsa sözü edilen vahyin temel bazı unsurları ile ilgili olarak, fiilen, gösterilmesi gerekir. Somut olarak böyle bir tekabül veya özdeşlik ortaya konmadıkça, tanrısal işlerin aklî olduğu hakkındaki bu iddia, büyük ölçüde havada kalan bir iddia olmaktan kurtulamaz.

Yine vahye dayanan bir dinin takipçisi tarafından, Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, uygun olması gerektiğini savunan birine ikinci olarak şu temel soru yöneltilebilir: Aklın yalnız başına, kendi ilke ve imkânları ile, kendi gücü ile, vahyin

içeriğini teşkil eden tanrısal işler hakkında konusunu tüketici, uygun, doğru bilgiler elde edebileceğinin kabulü durumunda, vahyin ve peygamberliğin anlamı, varlık nedeni ne olacaktır? "Ne ki vahiyle verilmiştir veya peygamberle getirilmiştir, o, aynı zamanda bütün kapsamı ile aklîdir" cinsinden bir görüşü kabul etmemiz durumunda, peygamberliğin anlamını ve vahyin varlık nedenini nasıl açıklayabiliriz?

Eş'ari'nin, Mu'tezilî hocası Cubbaî'dan ayrılma ve Mu'tezile'ye karşı çıkma nedeni olarak zikredilen "üç kardeş" hikâyesi, onun şahsında, Mu'tezile'ye, bu birinci sorunun sorulduğunu göstermektedir.[30] Bu aynı soruyu daha sonraları daha geniş kapsamlı, daha keskîn çizgileri ile Gazâli, Fârâbî ve İbni Sina'ya soracaktır.

Mu'tezile'nin bu ikinci soruya da muhatap oldukları ve onu cevaplandırmak için üzere bazı açıklamalar vermek istedikleri de tesbit edilmektedir.

Mu'tezilîler bu ikinci soruya muhatap olmuşlardır; çünkü gerçekten de onların, yukarda söylediğimiz gibi, Tanrı'nın işlerinin özü itibariyle aklî, dolayısı ile akılla anlaşılabilir bir nitelikte olduğu postülasından hareket ettiklerini görüyoruz. Nader'in gayet güzel bir şekilde belirtmiş olduğu üzere, Mu'tezilîler, oldukça açık ve kesin bir biçimde, yeter derecede gelişmiş olan insan aklının, bütün teolojik-metafizik hakikatlere erişebileceği görüşünü, İslâm'da, ilk defa bilinçli bir tarzda ortaya atmış görünmektedirler.[31] Yine Nader'in işaret etmiş olduğu üzere onlar, biraz daha ileri giderek, insan için tabiî olan düşünme yetisi ve akıl yeterli olgunluğa eriştiği, iyi kullanıldığı takdirde, onun, yalnız kendi imkânları ve ışıkları ile, herhangi bir vahiyden önce, her türlü teolojik-metafizik hakikatin bilgisine erişebileceğini ve bu bilgiye uygun olarak da insanın pratik hayatının kurallarını koyabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün son ve en ce-

30 Bir sonraki alt-bölüme, Eş'arî'ye ayırdığımız bölüme bkz. s. 248-260.
31 Nader, *le Systéme*. s. XI, XVI, XVII, 239.

sur bir uzantısı ise, insanın, bu tabiî aklı ve düşüncesi ile teolojik-metafizik-ahlâkî hakikatler hakkında eriştiği bilgisinin ve bunlara uygun olarak davranışlarını düzenlemesinin, bundan başka bir yolla, yani peygamberlik, vahiy, nakl, sem'iyyat aracılığı ile bu konularda elde ettiği bilgilere ve yaşama tarzına göre daha üst değerde olduğu görüşü olmuştur.[32]

Gerçekten de Mu'tezilî olarak tanınan düşünürlerin bir çoğunda, bütün bu görüşlerin izlerine ve temsilcilerine raslıyoruz. Meselâ bunlardan 'Allâf, insanların aklın ışığı ile iyiyi ve kötüyü ayırdedebilecekleri, çünkü bunların öğrenilmeleri mümkün nesnel karakterleri olduğu, bundan ötürü iyiyi kötüden ayırdetme konusundaki bilgimizin, yani ahlâkî davranışlarımızın ilkesinin sadece Tanrı'nın vahyine dayanmadığını ileri sürmektedir.[33] Yine bir diğer büyük Mu'tezilî olan Nazzâm, düşünce ve akıl sahibi bir varlık olarak insanın, herhangi bir Şeriat ve "nakl" tarafından haber verilmeden önce, kendi aklı yardımı ile Tanrı'yı bulmasının zorunlu olduğunu söylemektedir.[34] Bir diğer Mu'tezilî, Câhiz, insanın kendi aklı ile yaratıcısını bilmeye ve peygamberlere indirilmiş olan vahiylerin lüzûmunu idrâke muktedir olduğunu söylemektedir.[35] Yine 'Allâf'ın, vahyin yardımına sahip olmasalar da insanların, akıllarının ışığı ile, kendileri için bir Tanrı olması icab ettiğini ve yalnız bir Tanrı olabileceğini bilmelerinin zorunlu olduğunu söylediğini görüyoruz.[36] Hatta bir diğer Mu'tezilî'nin, Sümmâme'nin, bütün bilgilerin akıl ve düşünce yolu ile elde edilebileceğini, aklî olgunluğa erişip de Tanrı'yı aklı ile bulamayan bir kişi için şer'î bir teklifin olmadığını ileri sürdüğü söylenmektedir.[37]

---

32 a.g.e., s. 243.
33 Badaw; *Histoire*. I. s. 60, 63-64; O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 84.
34 Nader, *Le Systéme*. 246; Tritton, *Muslim Theology*, s. 91.
35 T.J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev. Y. Kutluay, Ankara, 1960, Balkanoğlu Matb. s. 340.
36 Tritton, *Muslim Theology*, s. 85-86.
37 Işık, *Mu'tezile'nin*. s. 80; Benzer bir fikri Al-Cubbâî de savunmaktadır: Tritton, *Muslim Theology*, s. 146-147.

İmdi bu görüşleri ileri sürenlere, yukarda temas ettiğimiz ikinci sorunun yöneltileceği tabiîdir. Öyle anlaşılmaktadır ki onlara bu soru yöneltilmiştir ve onlar da buna, daha sonraları hemen hemen aynı görüşleri savunacağı için aynı soruya muhatap olacak olan İbni Rüşt'ün kendisinde raslayacağımız bir görüşe benzer bir görüşle cevap vererek, peygamberlerin ve vahiylerin rolünün, tabiî aklın ilke olarak yalnız başına erişebileceği bir takım hakikatleri tamamlamak ve daha açıklığa kavuşturmak olduğunu söylemişlerdir. Meselâ insan, aklı sayesinde, Şeriat'in yasaklamış olduğu bir konuda, bu yasağa aykırı davrananın cezalandırılması, Şeriat'in emretmiş olduğu bir konuda, bu emre uygun davrananın mükâfatlandırılması gerektiğini bilir. Ama bu ceza veya mükâfatın miktar ve süresinin ne kadar olması gerektiğini vahiy sarahate kavuşturur.[38] Yine insan, aklı sayesinde, Tanrı'nın peygamberler göndermesindeki zorunluluğu kavrayabilir. Ama tarihin belli bir anında belli bir peygamberi göndermiş olduğu cinsinden tarihî hakikatlerin bilinmesinde vahiy, aklın bu bilgisini tamamlayıcı, yardımcı bir rol oynar.[39]

Mu'tezile'nin peygamberlik ve vahyin anlamı üzerindeki bu görüşleri, görüldüğü üzere, bunların rollerini son derecede önemsizleştirmek tehlikesini göstermektedir. Vahye ve peygamberliğe dayanan bir din olan İslâm'ın ve onu bu şekilde alan Müslümanların, Mu'tezile'nin bu görüşlerini tepki ile karşılayacakları açıktır.

Sonra Mu'tezile'den hiç olmazsa bir kısmının, aklın alanını Vahy'in alanına tam olarak tekabül ettirmekle kalmayıp, daha ileri giderek, Tanrı'nın "nakl"le değil, mutlaka akılla bilinmesi gerektiği, bu ikinci bilginin, değer bakımından birinciden daha üstün olacağı görüşünü ileri sürdüklerini de görüyoruz. İbni Haldun bu teze, ilerde göreceğimiz üzere, Mu'tezile vesilesi ile değil de filozoflardan bahsederken temas edecek ve şiddetle kar-

38 Nader, *le Systéme*. s. XVII; Tritton, Muslim Theology. s. 144.
39 Nader, *le Systéme*. s. 319.

şı çıkacaktır.[40] İmdi bu tez de tabiî olarak bir takım tepkileri üzerine çekecektir. Bu konuda Mu'tezilîlerden çok daha sağduyu, belki daha önemlisi tecrübe sahibi olarak, bir İbni Sina veya İbni Rüşt, herkesin filozof olmasını istemeyecek, halkın, kendisi için uygun olan bir yolla, yani peygamberlik ve Vahiy'le, Tanrı'sını tanımasını yeterli, hatta zorunlu bulacaklardır. Bunlara göre, Mu'tezile'nin tersine olarak, peygamberlik ve Vahy'in varlık nedenleri zaten budur. Yani aklı ile Tanrı'ya erişmesi imkânsız olan sokaktaki insanın, "amme"nin, Tanrı'yı bilmesi için bunlar, Tanrı'nın bir bağışı, onlara uygun hitap yollarıdır.[41]

B) Mu'tezile'ye Tepki, Eş'arî

Eş'arî (Abu al-Hasan al-) Mu'tezile'ye bir tepkidir. O, her şeyden önce ve derinde, Mu'tezile'nin yukarda bazılarını sıraladığımız bütün tezlerini temelde yönettiği görülen "Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, dolayısı ile her türlü tanrısal-metafizik hakikatin insan aklı ile açıklamasının yapılabileceği" ana fikrine bir tepkidir. Daha özel olarak da bu ana fikirlerine uygun olarak, Mu'tezile tarafından geliştirilmiş olan İslâm öğretisinin çeşitli unsurları üzerindeki belli başlı iddialarına, tezlerine bir tepkidir. Mu'tezile'nin bu belli başlı iddia ve tezlerine bir tepki olarak alındığında, Eş'arî'nin, daha ziyade bu konulardaki İbni Hanbel'in görüşlerine bir dönüş, onların yeniden ortaya konulması veya devam ettirilmesi olduğunu görüyoruz.[42] Bununla birlikte ele aldığı Kelâm sorunlarına bir yanaşım yöntemi olarak onun, Hadîs ehlinin, bu arada onun en mümtaz bir temsilcisi olduğu görülen İbni Hanbel'in, bir devamı olmadığı tesbit edilmektedir. Çünkü daha evvelce de söylediğimiz üzere, Kur'an ve

---

40 Bkz: Aşağıda s. 424-432.

41 Bu konuya da aşağıda İbni Sina ve İbni Rüşt'e ayırdığımız alt-bölümlerde geniş olarak temas edeceğiz. Bkz: s. 285-301 ve 334-357. ve 361-387.

42 Anawati, Introduction. s. 54; A.J. Arberry, *Revelation and Reason in İslâm,* London, 1971, III. Baskı, George Allen and Unwin, s. 22.

Sünnet üzerinde herhangi bir şekilde akla dayanan bir takım işlemlere girmeyi ilke olarak reddeden bu gruba karşı Eş'arî ve daha sonraları onun adı ile anılacak olan Eş'arî Kelâm hareketi, belli ve sınırlı bir ölçüde, aklın Vahiy üzerinde kullanılım imkânına ve meşruîyetine inanmaktadır. Bundan ötürü İslâm vahyi üzerine yöneldiğinde, mümkün olduğunu gördüğü yerlerde, kendisini, akla dayanan delillerle meşrulaştırmak çabalarına girişmekten çekinmemektedir.

Eş'arî'nin, uzun yıllar bir öğrencisi olarak yanında bulunduğu ve fikirlerini sadakatle savunduğu hocası Mu'tezilî Cubbaî'den ve Mu'tezilîlikten ayrılma nedeni olarak nakledilen önemli bir hikâye vardır. Bu hikâyeyi al-Subkî'nin anlattığı şekilde görelim ve anlamını araştırmaya çalışalım: Eş'arî, hocası Cubbaî'ye, biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü ise bir çocuk olarak, yani akıl çağına erişmeden önce ölen üç kardeşin öbür dünyadaki durumlarının ne olacağını sormuştur; Cubbaî buna birincinin cennete, ikincinin cehenneme gideceğini, üçüncünün ise "ma'sûm" olarak öldüğü için kurtulacağını, bununla birlikte öbür dünyadaki manevi derecesinin birincininkinden aşağıda olacağını söyleyerek cevap vermiştir. Eş'arî bunun üzerine sözü edilen çocuğun cennete girmek isterse, buna muktedir olup olamıyacağını sorarak soruşturmasını ilerletmiştir. Cubbaî bu soruya ise "hayır" cevabını vermiştir. Çünkü ona göre bu çocuğun mümin kardeşi cenneti, bu dünyada yapmış olduğu iyi işler sayesinde hakketmiş ve kazanmıştır. Çocuğun kendisi ise bu iyi işleri yapamadan ölmüştür. Eş'arî üçüncü bir etapta buna, bunun çocuğun kendi hatasından ileri gelmediğini, eğer Tanrı kendisine kardeşi gibi uzun yaşamak imkânı vermiş olsaydı onun gibi iyi işler yapabilecek olduğunu, dolayısı ile cennete girebileceğini söyleyerek itiraz edebileceğini hatırlatır. Buna karşılık Cubbaî, Tanrı'nın eğer o çocuk daha uzun zaman yaşamış olsaydı, cehenneme atılmasını gerektirecek günahlar işleyeceğini bildiğini, onun menfaatini düşündüğü için "teklif" yaşına erişmeden önce onu dünyadan aldığını söyleyerek cevab verebileceğini belirtir.

Şüphesiz ki bu durumda kâfir olarak ölmüş olan kardeşin, Eş'arî'nin ağzından şu haykırışı yapması beklenebilir: "Ey Tanrım, Onun durumunu bildiğiniz gibi benim de durumumu biliyordunuz. O halde neden beni de cehennemlik olmamı önlemek üzere onun gibi teklif yaşımdan önce öldürmediniz". Bu itiraza artık Cubbaî cevap veremeyerek susmak zorunda kalmıştır. Hocasından yeterli cevabı alamayan Eş'arî de bunun üzerine onu terketmiştir.[43]

Şimdi bu hikâyenin gösterdiği nedir? Buradaki tartışma Tanrı'nın âdilliği ve insan için en iyiyi yapmak durumunda olup olmadığı sorunu üzerinde dönmektedir. Bu hikâyeyi nakleden al-Subkî ve İbni Hallikan, anlamını yorumlayarak ondan şu sonuçların çıkarılması gerektiğini söylemektedirler: Demek ki Tanrı'nın âdil olmak ve insanlar için en iyiyi yapmak zorunda olduğu yönündeki Mu'tezilî iddiasının bir geçerliliği yoktur. Tanrı'nın fiillerinin, herhangi bir hususî amaçla açıklanabileceğini ileri sürmek mümkün değildir. O'nun herhangi bir şeye mecbur olduğu söylenemez. Tanrı, istediğini yapar; istediğini cezalandırır, istediğini mükâfatlandırır. Bu fillerinde O'nun herhangi bir kayda, şarta, amaca bağlı olduğu ileri sürülemez. Tanrı hiç bir şeyden sorumlu değildir, ama insan her şeyden sorumludur.[44]

Bu hikâyeye Gazâli de "*al-İktisâd fi al-İ'tikâd*"da atıfta bulunmaktadır. Biraz değişik bir biçimde bu tartışmayı nakleden Gazâli, her şeyden önce bu tartışmaya konu olan durumun salt bir faraziye olmadığını söylemektedir. Ona göre bundan çıkarılması gereken sonuç şudur: Tanrı'nın kulları için en iyiye riayet etmesi gerekmez. Buna riayet etmediğine bizzat varlık tanıklık etmektedir. O halde Tanrı istediğini yapar.[45]

---

43 Al-Sûbkî, *Tabâkât al-Şafi'iyya*, Kahire, 1324, II. s. 250-251.

44 Aynı yer; Ayrıca İbni Hallikan için Bkz: *Vafayât al-A'yân*, C. III. Kahire, 1310, s. 398.

45 Al-Gazzalî, *Al-İktisad fi'l İtikâd*, Haz. İ.A. Çubukçu - H. Atay, Ankara, 1962, A.Ü. İlâh, Fak. Yay. XXXIV. s. 184-185; Türkçe Çevrisi: *İtikad'da Orta Yol*, Çev. K. Işık, Ankara, 1971, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. XC. s. 134-135.

O halde burada tartışma özel olarak Tanrı'nın adaleti ve kulları için en iyiyi yapmaya mecbur olup olmadığı sorusu, üzerinde yapılıyor görünmektedir. Eş'arî'nin buradaki itirazı da esas olarak insanın adaletten anladığı veya aklın adalet hakkında oluşturduğu kavramın Tanrı'ya uygulanamayacağını göstermeye dönük gibidir. Bununla birlikte burada soruna biraz daha geniş bir açıdan yaklaşırsak, Mu'tezile'nin Vahiy tarafından öbür dünyada insanlar için varlığı haber verilmiş olan cennet ve cehennemin, mükâfat ve cezanın aklî bir anlamı olduğu, akılla açıklanabileceği iddialarına karşılık Eş'arî'nin, bunun böyle olmadığına, bu mükâfat veya cezayı aklın kendi ölçütleri, talepleri içinde anlamaya imkân olmadığına işaret etmek istediğini de söyleyebiliriz.[46] Başka deyişle Eş'arî burada Tanrı'nın bir işi, öbür dünyada insanlara uygulayacağı mükâfatlandırma ve cezalandırma işinden hareket ederek, bu iş hakkında Mu'tezile tarafından Tanrı'dan talep edilen âdil olmaklık, yani aklî olmaklık durumunun, O'nun hakkında varid olmadığını, varid olamıyacağını ifade etmek istemektedir. İmdi bunu Tanrı'nın diğer işlerine de uygulayacak kadar genişletirsek, Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı onların Tanrı'nın işlerinin akla uygun olması gerektiği talepleri ile ilgili olarak, yapacağı temel itiraz bütün derinliği ile ortaya çıkacaktır. Gerçekten de Eş'arî, Mu'tezile üzerine olan eleştirisini, onların yalnız bu, Tanrı'nın âdilliği ve insan için en iyiyi yapmak zorunda olduğu iddialarının eleştirisi ile sınırlamamakta, onların bazılarına yukarda işaret ettiğimiz bütün tezlerine uzatmaktadır.

Bu tezlerden bir kaç tanesini ele alalım ve bunlar üzerinde Eş'arîci cevapların ve bu cevapların temelinde olan Eş'arici zihniyetin karakteristiklerini göstermeye çalışalım: Daha önce sözünü ettiğimiz üzere Tanrı'nın mutlak olarak yaratıklarına benzemezliği ve onlara aşkınlığı ilkesinden hareket ederek Mu'tezile, Tanrı'ya bir yüz, eller, gözler, cihet, yer v.b. gibi bazı insanım-

46 Anawati, *Introduction*, s. 53, üç numaralı not.

sı nitelikler izafe eder gibi görünen Kur'an âyetlerinin te'vil edilmeleri, bu mümkün olmadığı takdirde reddedilmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Buna karşılık İslâm'ın ta ilk zamanlarından itibaren bu "antropomorfik" diyebileceğimiz âyetleri oldukları gibi, yani Tanrı'ya insanlarda olduğu gibi bir yüz, eller v.b. atfetmek suretiyle kabul etmek yönünde bazı eğilimlerin (Haşviyya, Karramiyya) ortaya çıkmış oldukları da bilinmektedir. Meselâ bu eğilimlerden birini temsil eden Hişâm bin al-Hakam'in Tanrı'nın belli uzunluk, genişlik ve hacimde, belli bir renk, tat ve kokuda, belli boyutlarda bir vücudu olduğunu ileri sürmüş olduğu zikredilmektedir.[47] Yine bu eğilimlerin bir diğer temsilcisi olarak karşımıza çıkan İbn al-Sa'id al-İclî adlı birinin, Tanrı'nın, bacağı "elif" gözü "'ayn" olmak üzere azalarının, alfabenin harfleri biçiminde olduğunu söylediği haber verilmektedir.[48] Eş'arî'nin bu iki aşırı tavır arasında bir tavır olmak lüzûmunu hissettiği anlaşılmaktadır. İbni Haldun'un *Mukaddime*'de, Kelâm ilminin incelenmesine ayırdığı bölümde gayet güzel bir şekilde belirteceği gibi, bu "antropomorfik" âyetler konusunda ortada gerçekten çok ciddi bir sorun vardır; Mutezile'nin yaptığı gibi bu âyetlerin varlığını hafife almak, onları te'vil etmeye çalışmak, bu mümkün olmazsa onları reddetmek söz konusu olamaz. Çünkü bu âyetler veya "muteşabihât", diğer açık anlamlı âyetler veya "muhkemât" gibi Kur'an'ın sağlam (sahîh) ve sabit bir parçasıdırlar. O halde onların anlamlarını te'vil etmeye, olmazsa inkâr etmeye kalkışmak, Kur'an'ın kendisini inkâr etmek tehlikesini gösterebilir.[49] Ancak öte yandan, bu âyetlerin, "Muşabbiha" veya "Mucassima"nin yaptığı gibi, Tanrı'nın insanlar gibi bazı fiziksel-maddî nitelikleri olduğunu kabul etmek yönünde ele alınmaları da düşünülemez. Çünkü bu da Kur'an'da öte yandan açıkça belirtilmiş olan, O'nun hiç bir ben-

---

47 Tritton, *Muslim Theology*, s. 75.
48 Arberry, *Revelation*. s. 22.
49 MB. 464; MR. III. 47-48; MU. II. 532-533.

zeri, eşi olmadığı, O'na yaratıkları için söz konusu olan bu tip nitelikleri yüklememek gerektiği konusundaki kesin emirlere aykırı olacaktır. O halde ne yapılacaktır? Bu konuda Eş'arî, çözüm için kendisinden evvel aynı konuda aynı güçlükle karşılaşan İbni Hanbel'in ortaya atmış olduğu ve daha sonra son derece tutunacak olan bir formüle başvurmanın tek mümkün çare olduğunu görmektedir. İbni Hanbel, Tanrı'yı, kaba ve basit bir şekilde "cisim" kılmaya gitmeden bu âyetlerin oldukları gibi alınmalarını, üzerlerinde herhangi bir yorum yapmadan kabul edilmelerini, onlara "nasıl bir yüz, nasıl bir el, nasıl bir yer v.b." sorularını sormadan inanılmasını önermiştir. Eş'arî de "nasıl" sorusunu sormadan (bilâ kayfa) bu âyetlerin oldukları gibi kabul edilmelerini, yine "nasıl" sorusunu sormadan diğer ayetlerle birlikte bu ayetlerin de Tanrı hakkında tasdik edilmelerinin zorunlu olduğunu savunmaktadır.[50]

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı tartışması içinde Mu'tezile'nin pozisyonunu biliyoruz. Mu'tezile Kur'an'da, Tanrı'nın kelâmı, Tanrının özünde ezelî bir sıfat olarak Kur'an ve bu kelâmın zaman içinde indirilmiş Arapça bir ifadesi olarak Kur'an gibi bir ayrımı yapmayarak veya kabul etmeyerek, O'nun her şeyi ile zaman içinde ortaya çıkmış, "mahlûk" bir şey olduğunu savunmaktadır. Buna karşılık İslâm'da yine tam karşıt bir görüşü ileri sürerek, Kur'an'ın, yalnız içeriği ve bu içeriği teşkil eden kelimeler bakımından değil, onu maddi olarak teşkil eden her şeyi, sayfaları, cildi, yazıldığı mürekkebi vb. bakımından da ezelî olduğunu savunanlar olmuştur.[51] İmdi yine bu iki karşıt görüş arasında Eş'arî, orta ve uzlaştırıcı bir yol tutarak Kur'an'ın bir bakıma ezelî, bir bakıma yaratılmış olduğunu savunmaktadır: Kur'an Tanrı'nın kelâmı, sözü, O'nun özünde ezelî bir sıfat olarak ezelî, fakat telaffuz edilmiş sesler ve harfler bütünü olarak

---

50 Arberry, *Revelation*. s. 22.
51 Corbin, *Histoire*. s. 167; Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956, A.Ü.D.T.C. Fak. Yay. 102, s. 24.

yaratılmıştır.[52] Kur'an'ın bu iki, aynı zamanda ezelî ve yaratılmış olmaklığı aspektlerinin, akıl bakımından nasıl telif edilebileceği tipinden bir soru kendisine yöneltilirse, Eş'arî'nin esprisi içinde kalarak onun buna da yine yukarda verdiği cevap yönünde, yani bunun "nasıl" olduğunun sorulmaması yönünde bir cevap verebileceğini söyleyebiliriz.

Son olarak Eş'arî'nin insan özgürlüğü ve tanrısal kudret arası ilişkiler üzerindeki çözümünü görelim: Mu'tezile'nin, insanın mutlak olarak özgür ve fiillerinin gerçek yaratıcısı olduğunu ileri sürdüklerini biliyoruz. Buna karşılık İslâm'da "Cabriyya" adı ile bilinen bir başka grup, evrende meydana gelen her şey gibi insanın fiillerinin de ta başlangıçtan beri Tanrı irâdesi tarafından önceden "takdir" edilmiş olduğunu, insanın fiillerini gerçekleştirmede herhangi bir şekilde özgür ve yaratıcı olmadığını savunmaktadır.[53] Eş'arî'nin yine bu iki görüş arasında uzlaştırıcı bir görüş getirmek istediğini görüyoruz: O, bir yandan, Tanrı'nın evren ve insan fiilleri üzerinde mutlak yaratıcılık kudretini muhafaza etmek, öbür yandan da insana fiillerininde belli bir yapıcılık ve sorumluluk tanımak üzere ortaya "kasb" teorisi olarak adlandırılacak olan bir görüşünü atmaktadır. Bu teori, onu açıklamak üzere bizzat Eş'arî'nin ve daha sonraki Eş'arîcilerin bütün ince tahlillerine rağmen, anlaşılması son derecede güç bir teori olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim daha sonraları "Eş'arî'nin kesbinden daha muğlak" deyiminin yaratılmasına neden olmuştur.[54] Kısaca anlatmak gerekirse Eş'arî, insanların fiillerinin yaratılması kudretini Tanrı'ya vermekte, insanın ise bu fiillerini yaratma gücünü almakta, onu Tanrı'ya yerleştirmekte, "Cabriyya"ye karşı olarak da insanın, fiillerini ve onların sonuçlarını kazanmakta belli bir payı olduğunu ileri sürmekte-

52 Corbin, *Histoire*. s. 167-168; Türker, *Üç Tehâfüt*. s. 24; Tritton, *Muslim Theology*, s. 173.
53 Cabriyya'nin belli başlı temsilcisi Cahm bin Safvan'dır. Hakkında bilgi için Bkz: Tritton, Muslim Theology. s. 62-64.
54 Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 82.

dir. Buna göre insanın bütün özgürlüğü, Corbin'in iyi bir biçimde ifade ettiği gibi, "yaratıcı" Tanrı ile "alan, kazanan" insan arasındaki bir "co-incidence"a dayanmaktadır.[55]

O halde özel olarak bu üç sorun üzerinde, genel olarak da burada ele almadığımız İslâm öğretisinin diğer bazı unsurları üzerinde Eş'arîci cevap ve çözümlerin karakteristiklerine bakarsak, şunları görüyoruz: Bu cevaplar her şeyden önce, İbni Haldun'un da işaret edeceği üzere,[56] İslâm teolojik düşüncesi tarihinde sözü edilen konular üzerinde ortaya çıkmış olan birbirlerine karşıt görüşler arasında bir yerde yer almak, onları uzlaştırmak, bağdaştırmak gibi bir amaç peşinde koşuyor görünmektedirler. Bu cevapların bir diğer özelliği daha evvelce de işaret ettiğimiz üzere, bu uzlaştırıcı eğilimlerine rağmen, gene de içerikleri bakımından Hanbelî tezlerin yeniden bir canlandırılmasıdır. Tanrısal Sıfatlar, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, Tanrı'nın öbür dünyada görülüp görülemeyeceği, tanrısal kudretle insanî özgürlük arasında ilişkiler ve tartışılan diğer kelamî sorunlarda Eş'arî, Mu'tezile'ye kesinlikle karşı çıkarak, daha önce İbni Hanbel'in benimsemiş olduğu tezlere bir dönüş olmak istemektedir. Eş'arîci çözümün diğer bir ana fikri olan "bilâ kayfa" teorisinin de Hanbelî kaynaklı olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte gene de Eş'arî, sözü edilen kelâmî sorunlara bir yanaşım yöntemi olarak, İbni Hanbel'den ve onun görüşünü benimseyen Hadîs Ehli genel adı ile kendilerine işaret edilen kimselerden önemli bir ayrılmayı ifade etmektedir. Çünkü bu ikinciler Kelâm'ın bizzat kendisine, yani İslâm öğretisinin inanç unsurları üzerinde akla dayanan bir takım elaborasyonlara girişilmesine, ilke olarak karşı oldukları halde, Eş'arî ve Eş'arîcilik ilke olarak bunu reddetmemekte, aklın, belli ve sınırlı bir ölçüde doğmaları anlamak ve açıklamakta kullanılmasına karşı çık-

55 Corbin, *Histoire,* s. 168; Bu "kesb" teorisi hakkında daha fazla bilgi için bkz: Badawi, *Histoire*.-I. s. 292-296.
56 MB. 464-465; MR. III. 49; MU. II. 534.

mamaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Eş'arî, akla, ne Peygamber, ne de O'nun Sahâbesi tarafından kullanılmamış olduğu itirazı yapılarak karşı çıkılmasının, Kur'an'da, insanı açıkca Tanrı'nın varlığı yaratımındaki hikmetlere nazar etmeye çağıran emirlerini görmezlikten gelmek eksikliğini göstereceğini düşünmektedir.[57] Bu tema daha sonraları felsefenin Vahy'in süt kardeşi olduğunu ileri sürerken, İbni Rüşt'ün yardımına çağıracağı en "favori" temalarından biri olacaktır.[58] Bundan başka Eş'arî'nin, sözü edilen dogmatik unsurlar üzerinde ortaya çıkmış olan tartışmalarda, Hadîs Ehlinin bu tartışmaları kökünden kesmek üzere aklın adını duymak istemeyerek yeniden eskiye, bu tartışmaların yapılmadığı İslâm'ın ilk zamanlarına dönüş çağrısının artık pratik geçerliliğini kaybetmiş olduğunu düşünmüş olması da muhtemeldir. Yine İslâm'da Kelâm tarihi üzerinde araştırma yapan tarihçilerin işaret etmiş olduğu üzere, Kelâm'ın gelişme nedenlerinden biri, sözü edilen dogmalar üzerinde İslâm'ın karşılaştığı veya İslâm'ı yeni kabul eden başka dinler, başka gurupların mensupları tarafından ortaya atılmış olan sorular, gösterilmiş olan kuşkular olmuştur.[59] Kelâm, tabiî olarak, kendini aklî planda ortaya koyan bu sorular ve saldırılara karşı bir "savunma" (apoloji) getirmek istemiştir. İmdi gerek İslâm'ın içinden, gerekse dışından bu soru ve itirazlar ortaya atılmış, bunlardan ötürü sözü edilen unsurlar üzerinde bir takım tartışmalar alevlenmişse, bu tartışmaları ortadan kaldırmak için, Kur'an ve Sünnet'e dönüşten başka bir öneri getirmemenin pratik bir yararı olamaz. Bu soru, itiraz ve saldırılara aynı plandan bir takım savunmalar, cevaplar getirmek gerekir. İşte özü itibariyle akıl planından getirilecek bu cevap, çözüm ve savunmalar Kelâm'ın varlık nedenlerinden biri olacaktır. Nite-

57 Corbin, *Histoire,* s. 177.

58 İbni Rüşd, Fasl *al-Makâl,* Gauthier neşri, III. Baskı, Alger, 1948, s. 1, 2, 8; Nevzad Ayasbeyoğlu Çevirisi: *İbni Rüşdün Felsefesi,* Ankara, 1955, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. X. s. 1,2,9.

59 Anawati, *Introduction,* s. 35-38; Tritton, *Muslim Theology,* s. 17-19.

kim İbni Haldun Kelâm tarihinde belli bir andan itibaren İslâm öğretisi kesin bir şekilde tesis edildikten, yani "mülhida" ve "mubtadi'a" susturulduktan sonra, onun artık bir varlık nedeninin kalmadığına işaret edecektir.[60]

Nedeni ne olursa olsun, Eş'arî'nin ele aldığı inanç unsurları üzerinde aklî uygulamalara önemli bir yer verdiği kesin olarak tesbit edilmektedir. Onun elde mevcut eserlerine baktığımızda, bu uygulamasında belli başlı iki usülü takip ettiği görülmektedir: Badavi'nin de işaret ettiği üzere Eş'arî, ele aldığı her hangi bir dogmatik unsur üzerinde hem naklî-Kur'anî hem de daha dar anlamda aklî delilller getirmek istemektedir. Naklî-kur'anî delil derken şunu kastediyoruz: Eş'arî herhangi bir dogmatik soruna, meselâ Tanrı'nın varlığı, bir benzeri olup olmadığı, O'nun öbür dünyada müminler tarafından görülüp görülemeyeceği sorunlarına eğilirken, burada tezlerini (Tanrı'nın var olduğu, bir benzeri olmadığı, öbür dünyada müminler tarafından görüleceği) ispat etmek üzere, bizzat Kur'an'da bunlarla ilgili olarak mevcut olduğunu gördüğü veya inandığı bazı delil çekirdeklerinden hareket etmektedir. Bu delil çekirdeklerini izleyerek veya geliştirerek tezlerini temellendirmek istemektedir. Bu aynı, yani Kur'an'da inanç unsurları ile ilgili olarak mevcut olduğuna inanılan Kur'anî delillendirmeleri esas alarak onlarla bu inanç unsurlarını ispatlamaya çalışma yöntemini, daha sonraları "*Manahic al-Adilla*"sinde İbni Rüşt de çok başarılı bir şekilde kullanacaktır.[61] Bunun yanında Eş'arî, Kur'an'da mevcut olmayan, kendi müşahede ve düşüncelerinden çıkan, yani dar anlamda aklî diyebileceğimiz bir takım delilleri de ele aldığı bu inanç unsurlarını açıklamak, desteklemek ve ispat etmekte kullanmakta tereddüt etmemektedir.[62] İşte belli başlı bu iki usülden oluşan bu yöntem, daha sonraları bütün Kelâmın ana yöntemi olacaktır.

---

60 MB. 467; MR. III. 54; MU. II. 539-540.

61 İbni Rüşt, *Kitâb Kaşf an Manâhic al-Adilla,* Nevzat Ayasbeyoğlu çevirisi, Ankara, 1955, s. 53-58, 58-63, 63-68 v.b.

62 Badawi, *Histoire,* I. s. 281-283, 290-292.

Ancak gene de Eş'arî'nin bu akılcılığı, sınır tanımaz bir akılcılık değildir. Tam tersine sınır tanıyan bir akılcılıktır. Bu akılcılık, Tanrı'nın bazı işlerinin akılla açıklamaları verilebilir bir karakterde olduğunu kabul eder. Bununla birlikte aklı, Vahy'in bütünü temel dinî hakikatler söz konusu olduğunda Mu'tezile gibi mutlak bir ölçüt olarak almaktan kaçınır. Bundan dolayı zorunlu olduğunu gördüğü yerlerde aklın, temel sorusu olan "nasıl" sorusunu sormaktan vaz geçerek imân etmesini ve Vahy'in önünde eğilmesini ister.

Boer, Eş'arî'nin, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, insanın hakkını insana vermek isteyen bir kişi olduğunu söylemektedir.[63] Bize göre bu, Eşarî'yi anlatmak için güzel bir belirlemedir. Bununla birlikte Eş'arî'nin, Tanrı ile insanın karşılıklı haklarını tesis etmek isterken, Tanrı'ya, insanınkine göre çok daha büyük bir hisseyi verdirdiğini kabul etmek gerekir. Başka deyişle o, bu hisseleri paylaştırırken, Tanrı'ya kayıtsız, şartsız, mutlak bir efendilik, hükümdarlık, insana veya akla ise gerçek ve sadık bir hizmetçilik hissesi vermiş görünmektedir. Bunu, onun Tanrı ve insan anlayışı, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiler görüşlerinde açıkca tesbit edebiliriz: Çünkü Eş'ari'nin Tanrı'sı, evrenin mutlak hâkimi, mutlak efendisi, mutlak kudretli, mutlak özgür bir Tanrı'dır. Bu Tanrı'nın kendisine tâbi olacağı hiç bir şart, kayıt veya belirleme yoktur. Tersine bütün şart, kayıt ve belirlemeler O'nun özgür irâdesinin sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır. O, evreni istediği için, istediği anda ve istediği gibi yaratmıştır. Bu yaratımında O, ne Platon'un Demiorgos'u gibi kendi üzerinde herhangi bir modele bağlı olmuştur ne de hatta Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kendi özünden farklı olmasa da tanrısal bir hikmete uymak zorunda olmuştur. Eş'arî'de tanrısal hikmet, tanrısal irâdeyi belirlemez; tersine tanrısal irâde tanrısal hikmetin kaynağındadır. İyi, Tanrı istediği için iyidir, kötü Tanrı istediği için kötüdür. Ayrıca O'nun bu kendi irâdesinin belirlemelerine her

63 Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 41.

zaman uymasını isteyemeyiz; yani Tanrı isterse iyiyi kötü, kötüyü de iyi yapabilir. İyi olanı cezalandırabilir, kötü olanı mükâfatlandırabilir. O, hiç bir şeyden sorumlu değildir; ama insan, her şeyden sorumludur. Evrende her şeyin mutlak ve biricik yaratıcısı, biricik faili, biricik nedeni olduğu için, insanın fiillerinin de gerçek anlamında biricik yaratıcısı ve nedeni O'dur. Bundan ötürü gerçek anlamında insanın ne kudretinden ne özgürlüğünden söz edilebilir.

Mu'tezile'nin, tanrısal irâdeyi tanrısal hikmete dayandırarak evrenin yapısına belli bir nesnel düzenlilik ithal etme yönünde önemli bir çabalarından daha önce söz ettik. Bu fikir onları, yine daha önce işaret etiğimiz gibi, belli bir evrensel determinizme, nedenlerle eserler arasında belli bir ontolojik bağlılıklar inancına götürmektedir. Eş'arîlik bu görüşte, evreni ve tabiatı, Tanrı'nın mutlak irâde ve kudreti karşısında kısmen ontolojik bir bağımsızlğa ve kendiliğindenliğe sahip bir varlık gibi anlamak, böylece bu irâde ve kudrete bir sınırlama getirmek gibi bir tehlike görecek, bu tehlikeyi bertaraf etmenin yollarını arayacaktır. Bunun için Bakıllânî, Tanrı'nın sadece başlangıçta değil, istediği her an tabiata müdahale etmesini mümkün kılmak üzere bilinen atomcu fiziğini getirecektir. Bu fiziğin kendisi, evrenin her an Tanrı tarafından yeniden yaratıldığı, her şeyin Tanrı irâdesi ve kudreti üzerinde ayakta durduğu, nedenlerle eserler arasındaki ilişkilerin ontolojik herhangi bir gerçekliği olmayan ilişkiler olduğu, O'nun her şeyin biricik faili olduğu cinsinden bir takım sonuçları meşrulaştırmak isteyecektir.[64] Böylece bir tabiat felsefesi olarak ortaya atılan bu görüş, daha sonraları bir İbni Rüşt'ün doğru olarak göreceği gibi tabiatın bizzat kendisini ortaya kaldırmaya gidecektir.[65] Bir Gazali, bu tabiat felsefenin ilkelerini kabul etmemekle birlikte, varmak istediği

---

64 Bkz: Aşağıda s. 388-389, 420-424.

65 İbni Rüşd, *Tahâfut al-Tahâfut,* M. Bouyges neşri, Beyrouth, 1930, İmp. Cath. s. 318-320; İbni Rüşt, *Manâhîc al-Adilla,* Ayasbeyoğlu çevrisi, s. 48, 101-102.

amaçları, iyi bir Eş'arîci olarak onaylayarak, tabiattaki nedenselliğin bir alışkanlıktan ibaret olduğunu söyleyecektir.[66]

3) Felâsife-Gazâli Çatışması

A) Yeni-Platonculuk ve İslâm'da Felsefe

Felâsife ile birlikte İslâm'da felsefe-din ilişkileri sorununda yeni bir safha açılmaktadır. Bu safhayı da Gazâli'nin felâsifeye karşı yaptığı eleştiri kapatacaktır.

Felâsife, din-felsefe ilişkisi sorunu üzerindeki düşüncelerinde genel olarak Mu'tezile'nin bir devamı sayılabilir. Çünkü bunlar da temelde, Tanrı'nın işlerinin akla uygun olduğu, dolayısı ile Peygamber tarafından getirilmiş olan İslâm vahyinin, akılla ve onun en mümtaz bir ürünü olarak gördükleri "felsefe" ile anlaşılabileceği ve hesabının verilebileceği görüşünü savunacaklardır.

Bununla birlikte onlar, gerek hareket noktaları, motivasyonları gerekse amaçları bakımından Mu'tezile'den, daha genel olarak Kelâmcılardan, apayrı bir zemin üzerindedirler. Onların hareket noktaları Vahiy değildir; Çevirilerle birlikte İslâm kültürüne kazandırılmış olan Antik Yunan felsefî ve ilmî mirası, bu mirasın Tanrı, varlık, insan üzerine çeşitli sorunları ve tezleridir. Onların esas amaçları da İslâm vahyinde içerilmiş bulunan çeşitli dogmatik unsurların açıklığa kavuşturulması, akıl sayesinde desteklenmelerinin veya savunulmalarının sağlanması değildir; kendilerine intikal etmiş olduğu şekli ile Yunan felsefesinden tevarüs etmiş oldukları sorunlar üzerinde, yine onların yöntemlerini uygulayarak Tanrı, tabiat, insan üzerinde bilgi değeri içeren bir takım sonuçlara varmak ve bu bilgilere uygun olarak bir insanî yaşama tarzı bulmaktır. Sözü edilen sorunlardan hareket ederek ve sözü edilen yöntemleri uygulayarak on-

---

66 Bkz: Aşağıda s. 332-333

lar, sonunda, içinde bir bilgi teorisi, tabiat felsefesi, bir psikoloji, ahlâk ve siyaset öğretisi bulunduran bazı felsefî sistemlere erişeceklerdir. İşte bu noktada onların geliştirmiş oldukları bu sistemler ve bu sistemler içinde savunmuş oldukları temel görüşlerin, İslâm vahyi karşısındaki durumlarının ne olduğu sorusu ortaya çıkacaktır. Yani burada sorun Mu'tezile-Eş'arî çatışmasında olduğundan farklı olarak "belli bir felsefî sistem" ve bunun belli tezleri ile Ehli Sünnet tarafından anlaşılmış olduğu şekli ile İslâm vahyi ve bunun belli başlı tezleri arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusuna dönüşecektir. Gazali, bu belli bir felsefî sistem veya sistemlerin ve onların belli başlı tezlerinin, İslâm öğretisi ile büyük ölçüde bir karşıtlık durumunu içerdiğini düşünerek, onları mahkûm etmeye çalışacaktır. Ancak bununla da kalmayarak, Eş'arî'nin Mutezile'ye yapmış olduğu temel eleştiriye geri dönerek, tanrısal işler üzerine uygulanmaya çalışılacak herhangi bir felsefî-aklî düşüncenin, sonunda herhangi bir ciddi başarıya erişemeyeceğini göstermeye çalışacaktır.

İslâm dünyası Yunan felsefî-ilmî düşüncesi ile M.S. VIII. Yüzyıl ortalarından başlayan, IX. Yüzyılda Abbasiler devrinde Harun Reşid ve Me'mun zamanında kurumlaşarak yoğunluk kazanan, X. Yüzyıl sonlarına kadar yoğun bir biçimde devam ettirilen önemli bir çeviri faaliyeti ile temasa gelmiştir.[67] Bu çeviri faaliyeti sonunda Antik çağın özellikle felsefî-ilmî mirası Arap diline kazandırılmıştır. Bu faaliyet sonunda Aristoteles'in ve şerhçilerinin, Platon'un ve şerhçilerinin, Galenos, Batlamyus, Öklides, Hipokrates gibi bilginlerin eserleri Müslüman dünyasında tanınmıştır. Yalnız bu arada Araplar'ın Plotinos'u, Plotinos olarak tanımamış oldukları ve Aristoteles'in *Politika*'sını Arapçaya çevirmemiş olduklarına dikkati çekmek lâzımdır. Birinciyi tanımamış olmaları onu Platon'la karıştırmalarına yol

67 Bu çeviri faaliyeti ile ilgili geniş bilgi için Bkz: A. Badawi, *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe,* Paris, 1968; M. Fakhry, *A History,* s. 16-32; *Corbin, Histoire,* s. 30-49.

açmıştır. İkinciyi de bilmemeleri, felâsifenin siyaset felsefelerinin, temelde Platon'un *Devlet*'inden ve *Kanunlar*'ından hareket eden, Platoncu bir siyaset felsefesi olmasını belirlemiştir.

Müslüman dünyası Yunan felsefî düşüncesi ile temasa geldiğinde bu düşüncenin hâkim çizgisi Yeni-Platonculuktur. Yeni-Platonculuğun İslâm'da Fârâbî, İbni Sina gibi felasife adı altında zikrettiğimiz filozofların düşüncelerini etkilemekte çok önemli rolleri olduğu görülecek olan iki önemli vasfı vardır: Bu okulun kurucusu olan Plotinos'un ana kaygısı, Brèhier'nin gayet güzel bir şekilde belirtmiş olduğu gibi, ta ortaya çıktığından itibaren, Milât sıralarında Yunan-Roma dünyasını, bütün Akdeniz ve Orta Doğu bölgesini sardığı görülen derin dinî kaygıların, Yunan akılcılığı bakımından nasıl bir değeri olabilir sorusuna cevap aramak olmuştur. Başka deyişle Plotinos, bu dinî endişelere birer cevap olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, Mitra gibi dinlerin çözümlerini beğenmemekle birlikte, bu endişelerin kendilerinin farkındadır ve bu endişeleri Yunan akılcılığının ilkeleri içinde, bu akılcılığın taleplerine uygun olarak cevaplandırmak için kendi felsefî öğretisini ortaya atmıştır.[68] Gerçekten de bu felsefenin, esasta, madde dünyasına düşmüş olan insan ruhunun yeniden eski durumuna dönmesi, ilkesine, kaynağına kavuşması için hangi yollardan geçmesi, neler yapması gerektiği sorularına bir cevap olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. O evrenin, tabiatın, tanrısal bir kaynaktan nasıl geldiği, ruhun nasıl düştüğü, nasıl mutsuz olduğu, tekrardan, kendisini madde dünyasına bağlayan bağlardan kurtularak, ilkesine nasıl kavuşacağı ve mutlu olacağı tipinde kaygı ve soruların peşinden koşmaktadır. İslâm dünyası Yeni-Platonculuğu tanıdığı zaman, Kindi, Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar Plotinos ve onun takipçilerinin bu kaygılarında, kendi düşünce ve duygu dünyalarını da yöneten kaygıların bir benzerini, yansımasını bulacaklardır. Plotinos'un, onun takipçilerinin, bunların hepsinin kendisine bir dö-

68 E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin,* Paris, 1928, Boivin, s. 3-4, 33, 35.

nüşü aradıkları Platon'un daha özel olarak öğretilerinin içerdiği bir çok tezde, meselâ Tanrının tekliği, evrene aşkınlığı, ruhun ölümsüz bir töz olması, maddî ve makul âlemler arasındaki mahiyet farklılığı, hatta zıtlığı vb. tezlerinde, yine kendi aradıkları bir dünya görüşünün temel dayanaklarının bulunduğunu sezeceklerdir.

Öte yandan yine Plotinos'tan itibaren Yunan felsefesinde, daha önce gelmiş geçmiş olan bazı felsefe okullarını birbirlerine yaklaştırmak, bu arada Pitagorasçılığı, Stoa'yı, özellikle Aristoteles'i, Platon'a yaklaştırarak uzlaştırmak yönünde yoğun bir çabanın varlığına raslanmaktadır. Porfirios'un, Platon'u Aristoteles'le uyuşturmak için yedi eser yazmış olduğu zikredilmektedir. Yine Simplicius'un, Ammonius'un, Hierocles'in bu yönde bazı çabaları olduğu bilinmektedir.[69] Nitekim bu çabaların sonunda ortaya Aristoteles'e atfedilen, fakat bugün Aristoteles'in olmadığı kesinlikle bilinen iki eser çıkmıştır. Bunlar *Aristoteles'in Teolojisi* (al-Usûlucya) ve *Liber de Causis*'tir (fi al-Hayr al-Mahz). Bugün bunlardan birincisinin Plotinos'un *Ennead-lar*'ının IV-V- VI. kitaplarının bir şerhi olduğu ortaya çıkmıştır. İkincisinin ise yine Yeni-Platoncu bir filozof olan Proklos'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserinin hemen hemen aynı olduğu görülmüştür. Şimdi bu iki eserin Aristoteles'e atfedilmesi ve ta Kindî'dan itibaren onların böylece Aristoteles'in olduğunun zannedilmesi Aristoteles'in felâsife tarafından yeni-Platonculuğa, onlar üzerinden aşarak da Platon'un kendisine yaklaştırılmasına ve Platonlaştırılmasına neden olmuştur.

Bu son durum en önemli bir sonuç olarak Müslüman filozoflarınca "bütün gerçek bilginlerin, filozofların, üzerinde uyuşmak durumunda ve zorunda oldukları tek ve aynı bir felsefe olduğu" yönünde bir görüşün ortaya atılması veya benimsenmesini do-

---

69 F. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, E.J. Brill, s. XIII; Badawi, *Histoire*, II. s. 501-502; İ. Madkour, *La Place d'al Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, Paris, 1934, Adrien-Maisonneuve, s.13.

ğurmuştur. Birinci durum ise onları, bu tek ve gerçek felsefenin tezlerinin İslâm vahyine aykırı olmadığı, olamayacağı, tersine onunla tam bir uyum içinde olacağı görüşünü samimiyetle savunmaya götürmüştür. Bu iki görüş de en iyi, en mükemmel bir biçimde sergilenmeleri ve savunulmalarını Fârâbî'de bulacaklardır. Fârâbî, bir yandan Platon ve Aristoteles'in temelde bir ve aynı öğretiyi ortaya koymuş olduklarını göstermeye çalışacak, öte yandan onlar tarafından ortaya konulmuş olan ve kendisi tarafından devam ettirilen bu "hakikî" felsefenin, Peygamber'in getirmiş olduğu vahiyle, gerek aynı kaynaktan çıktığı, aynı konulara sahip olduğu gerekse aynı amaçları hedeflediğini ileri sürerek, tam bir uyum içinde olduğu, olması lâzım geldiğini ispat etmek isteyecektir.

O halde bütün Müslüman filozoflarının bu iki temel fikri içtenlikle benimsemiş ve eserlerinde takip etmiş olduklarını görüyoruz. Gerçi bu onların her birinin kendi kozmolojileri, psikolojileri, ahlâk ve siyaset felsefelerinde aynı tezleri savunmuş oldukları anlamına gelmez. Gerçekten de meselâ bir Kindî, evrenin zamanda yaratılmış ve Tanrı tarafından yoktan var edilmiş olduğunu savunduğu halde, bir Fârâbî ve İbni Sina, onun zamanında ezelîliğini ve Tanrı'dan ezelî bir südûrla südûr etmiş olduğunu söyleyeceklerdir. Yine bir Fârâbî'nin psikolojisinde insan ruhunu, bazan, Aristoteles'in görüşünü takip ederek bedenin sûreti olarak kabul edip, hiç olmazsa bazı insan ruhlarının, ölümsüzlüğü üzerinde bir tereddütü var gibi görüneceği halde, İbni Sina daha ziyade Platon ve Yeni Platoncu geleneği takip ederek, onun, ölümsüz, tinsel bir töz olduğunu, kesin olarak, tasdik edecektir. İbni Rüşt'ün kendisi ise, Aristoteles'in öğretisini tahrif ettiklerini ileri sürerek, Fârâbî-İbni Sina'ya çeşitli noktalarda karşı çıkacaktır.[70] Bununla birlikte bütün bu filozoflar, temelde, bizim bugün herhangi bir ilim dalından anladığımız gibi, kesin, ispatlayıcı bilgilerden oluşacak tek bir felsefe olduğu ve böyle bir

70 Bkz: İbni Rüşd, *Tahâfut al-Tahâfut.*

felsefenin de Vahiy'le tam bir uyum, hatta özdeşlik içinde olduğu görüşünü içtenlikle savunacaklardır. İbni Rüşt için bu felsefe daha ziyade Aristoteles'in felsefesidir. Fârâbî-İbni Sina'da ise bu, Yeni-Platon'cu ögelerin ağır basacağı bir Aristotelesçilik olacaktır. Ama hepsi için böyle bir felsefe vardır ve bu felsefe, içerisinde tanrısallık da dahil olduğu halde varlığın kesin, ispatlayıcı, upuygun bilgisidir.

a) Kindî

İşte Kindî, Müslüman dünyasında böyle bir felsefenin ilk temsilcisi ve böyle bir felsefe ile İslâm vahyi arasındaki ilişkiler sorununda oldukça açık bir tavrı olan ilk kişidir. Onun bu sorun üzerindeki çözümü ve bu çözümün ana tezleri, daha sonraki gelişimi içinde bu sorun üzerinde diğer filozofların da kabul edecekleri ve geliştirecekleri çözümlerini haber verir ve onların ana tezlerinin tohumlarını içerir.

İslâm dünyasına ilk defa olarak felsefenin ne olduğunu anlatmak görevinin kendi üzerine düştüğünün bilincinde olarak Kindî, onun hakkında, çeşitli tanımlar getirir: Etimolojisine bakarsak felsefe, "hikmet sevgisi"dir. Fiili bakımdan göz önüne alırsak felsefe, "insanın, gücü ölçüsünde Tanrı'nın fiillerini taklit etmek, yani erdemlilikte mükemmelliğe erişmek çabasıdır". Bir başka bakımdan, amacı bakımından felsefe, "ölümle meşgul olmaktır" (inâya bi al mavt) diye de tanımlanabilir. Bir başka bakımdan felsefenin "insanın, kendi kendisini bilmesi" olduğunu söyleyebiliriz. Özü, konusu, mahiyeti bakımından ise felsefe, "insanın gücü ölçüsünde, ezelî-ebedî ve evrensel (kullî) şeylerin, bunların varlıklarının, özlerinin, nedenlerinin bilgisidir".[71]

Halife Mu'tasım için yazdığı *İlk Felsefe* hakkındaki risâlesinde ise Kindî, felsefe hakkında övgü dolu bazı sözler söyledikten sonra şöyle devam etmektedir: "İnsanî sanatların derece bakı-

---

71 Abu Rida, *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyya*, Mısır, 1950, s. 172-173.

mından en yükseği ve mertebe bakımından en şereflisi, felsefe sanatıdır. Felsefe san'atı, insanın gücü ölçüsünde şeylerin hakikatlerinin bilgisidir. Filozofun bilgi bakımından amacı hakikate ulaşmak, eylem (al-'amal) bakımından amacı ise doğru eyleme erişmektir".[72]

Kindî'nin görüşüne göre, bu, felsefenin ulaşmak istediği hakikatlerin içerisine, tanrısallığın, Tanrı'nın birliğinin, erdemlerin ve insanı iyiye götüren bütün şeylerin hakikatleri de girmektedir. Peygamberlerin Tanrı'dan insanlara getirmiş oldukları tebliğlerin konusu da bunlardan başka bir şey değildir. Kindî bu görüşünü de yine bu risâlede şu sözleri ile açıkca ortaya koymaktadır: "Şeylerin hakikatlerinin bilgisi içinde (yani felsefede), tanrısallığın (al-rububiyya), Tanrı'nın birliğinin (al-vahdaniyya), erdemliliğin, faydalı olan her şeyin ve onlara ulaşmanın, zararlı olan her şeyden kaçınmanın bilgisi (de) vardır. Bütün bunların bilgisi ise, doğru peygamberlerin (al-rusûl al-sâdika) Tanrı'dan getirmiş oldukları şeylerin ta kendisidir. Çünkü onlar, Tanrı'dan, O'nun tanrısallığını ikrara, kabul ettiği erdemli fiillerin lüzûmuna, bu işlerin karşıtı olan kötü fiillerden kaçınmanın (gerekliliğine) dâvetten başka bir şey getirmemişlerdir".[73]

O halde Kindî'ye göre felsefenin ulaşmak istediği, şeylerin hakikatlerinin bilgisi ve doğru eylem, peygamberlerin getirmiş oldukları tebliğlerle bir konu ve amaç benzerliğine, hatta birliğine sahiptir; peygamberlerin tebliğleri, yani vahiyler, Tanrı'nın tanrısallığı, birliği, erdemliliğin ne olduğu, kötü eylemlerden niçin kaçınılması gerektiği vb. üzerine teorik hakikatler ve pratik emirler içermektedirler. İmdi felsefenin kendisi de bu teorik hakikatleri konu olarak almaktadır ve insanları onlara uygun davranışlarda bulunmaya çağırmaktadır.

Buna paralel olarak Kindî, o görüştedir ki bütün Peygamberler gibi Muhammed'in getirmiş olduğu tebliğ, yani İslâm vahyi

72 a.g.e. s. 97.
73 a.g.e. s. 104.

de akılla kavranılabilir bir niteliktedir. Onun bu görüşünü de hocası olduğu Mu'tasım'ın oğlu Ahmed için yazmış olduğu ve Kur'an'ın "Bitkiler ve ağaçlar O'nun önünde secde ederler"[74] âyetinin felsefî yorumuna girdiği "En Dış Kürenin (al-cirm al-aksa) Tanrı'ya Secde Etmesi ve O'na İtaat Etmesinin Açıklanması" adlı diğer bir risâlesinde açıkca öne sürdüğünü görmekteyiz: "Hayatım hakkı için Muhammed'in (Tanrı'nın selamı üzerine olsun) doğru sözü ve Tanrı'dan getirmiş olduğu şeylerin bütünü, aklın ölçüleri (al-makâyîs al-'akliyya) ile soruşturup anlaşılabilir. Bu ölçüleri, ancak, aklı inkâr eden, bilgisizliği savunan cahil kimseler reddederler".[75]

O halde Kindî, hem peygamberlerin vahiy yolu ile Tanrı'dan edinmiş oldukları haberlerin felsefenin ilgi alanı içinde olduğunu hem de bu haberlerin içermiş oldukları hakikatlerin aklın ölçüleri ile bilgilerine erişilmesi mümkün bir özellikte olduğunu düşünmektedir.

Bununla birlikte Kindî felsefî bilgi ile peygamberlerin bilgileri arasında, kazanılmaları ve başka bazı özellikleri bakımından bir ayrım yapmaktadır; bu birinci konuyu o, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Öğreniminde Kendilerine Muhtaç Olunan Şeyler" adlı risâlesinde ele almaktadır. Ona göre felsefî ilimler veya insanî ilimler (al-'ılm al-insânî), ancak, bu ilimlerde bilgi sahibi olmak isteyen kimselerin irâdî kararları ile bilme eylemine yönelmeleri ve araştırmayı yüklenmeleri ile gerçekleşirler. Ayrıca bu ilimlerde başarıya erişmek için uzun bir zaman boyunca matematikde ve mantıkta hazırlanmış olmak, pişmek gerekir. (Platon'da olduğu gibi Kindî'ye göre de matematik bilmeyenin felsefede başarıya erişmesi mümkün değildir). Oysa peygamberlerin bilgileri bundan tamamen farklıdır. Bu bilgi (al-'ılm al-ilâhî) Tanrı'nın peygamberleri için ayırmış olduğu özel bir bilgidir ve tamamen onlara hâstır. Bu bilgide diğer felsefî veya in-

74 *Kur'ân-ı Kerîm*, LV-6.
75 *Rasâ'il al-Kindî*, s. 244.

sanî bilgide şart olan hiç bir şey yoktur. Bu bilgi, Tanrı'nın irâdesi ile, herhangi bir zaman kaydı, matematik veya mantıkta herhangi bir ön hazırlık gerektirmeksizin, kendisine verilen kişinin de istek ve yönelimi şartına tâbi olmaksızın, doğrudan doğruya peygamberlerin ruhlarında yaratılır ve onlar da bunu böylece kazanırlar.[76]

Öte yandan bu bilgi, bazı özellikleri bakımından da felsefî-insanî bilgiden farklıdır. Bu, onun felsefî bilgilere göre olağanüstü özlüğünden (al-i'câz), daha açık seçikliğinden (abyan) ve konusunu tüketici bir tarzda kapsayıcılığından ileri gelir. Öyle ki hiç bir insânî ifade, tam olarak bu bilginin içeriğini kapsayamaz. Kindî peygamberlik bilgisinin bu özelliklerine bir örnek olarak, Kur'an'dan bir kısım zikreder; burada peygamber'e dinsizler tarafından sorulan "Bir defa yok olduktan sonra kemikleri yeniden kim canlandırabilir?" sorusuna, Tanrı tarafından şu cevap verilmektedir: "Söyle onlara, onları ilk defa olarak kim varlığa getirdi ise, O canlandıracaktır. O, her şeyi bilendir".[77] Kindî işte bu sözlerde, gerek açık seçikliği, gerekse vecizliği ve somutluğu bakımından, insan aklının en ince aklî yürütmelerle bulabileceği herhangi bir aklî ispattan daha iyi, daha mükemmel bir ispat bulmaktadır. Çünkü ona göre bu cevapta, daha önce var edilmiş olduklarına göre onların tekrardan var edilmeleri mümkündür gibi gayet açık seçik, gayet veciz, kuvvetli bir delil mevcuttur.[78]

Kindî felsefî düşüncenin sonuçları ile Peygamber'in vahyi arasında varlığını kabul ettiği tam bir uyum olduğu görüşünü, bazı uygulamalarla pratik olarak göstermek, ispat etmek de ister. Nitekim onda Kur'an'ın bazı âyetlerinin ilk felsefî yorumlama örneklerine rastlıyoruz. Yukarda da zikrettiğimiz "En Dış Kürenin Tanrı'ya Secde Etmesi ve O'na İtaat Etmesinin Açıklanması" adlı risâlesinde Kur'an'daki "Bitkiler ve ağaçlar O'nun önünde secde ederler" âyetinin felsefî açıklamasına girerek, bu-

76 a.g.e., s. 372-373.
77 *Kur'ân-ı Kerîm,* XXXVI-78, 79.
78 *Rasâ'il al-Kindî,* 373-374.

rada "secde etmek"ten (al-sucûd) kastın, namaz kılmadaki teknik anlamında olmayıp, "Tanrı'ya itaat etmek" anlamına geldiğini söyler ve buradan hareket ederek gök cisimlerine geçer. Onların tabiatları ve mahiyetlerini araştırır. Sonunda onların da dünya üzerindeki hayatın devamının fail nedenleri olarak Tanrı'nın irâdesine itaat etmekte oldukları ortaya çıkar.[79]

Yine bu bağlamda olmak üzere Kindî, evrenin Tanrı irâdesiyle, zaman içinde ve yoktan yaratılmış olduğu yönündeki Ehli Sünnet görüşünü, felsefî delilleri ile ispat etmeye çalışır. Bunun için önce o, Aristoteles'in bilfiil sonsuzun mümkün olmadığı tezinden hareket ederek zamanın ezelî olmadığını göstermeye çalışır.[80] Daha sonra "fiil" kavramını tahlil ederek, evrenin Tanrı tarafından yoktan var edilmiş olduğunu açıklamaya girişir. Ona göre, daha sonra Gazâli'nin de savunacağı üzere, "hakikî fiil", bir şeyi yoktan var etmek, yani "yaratım"dır (al-ibdâ). Bu fiil sadece Tanrı'ya mahsustur ve Tanrı "hakikî fail" olarak evrenin yaratıcı nedenidir. Tanrı'nın bu yoktan var etme hakikî fiilinin ürünü olan bütün geri kalan varlıkların birbirleri üzerine olan etkileri, sadece mecazî olarak birer fiildir bu varlıklar da sadece mecazî olarak faildirler. Bu varlıklar içinde birincisi, Tanrı'nın fiiline marûz kalması bakımından "münfail", kendisinden sonra gelen üzerinde müessir olması bakımından ise mecazî olarak "fail"dir. Bu geri kalan varlıklarla ilgili olarak böylece devam edip gider. O halde Tanrı, bütün evrenin biricik hakikî faili, evrendeki diğer varlıklar ise birbirleri üzerine tesirde bulunmaklıkları bakımından mecazî olarak faildirler.[81] Ancak Tanrı'nın bu yaratımı, ilk "münfail"den sonra nasıl bir hiyerarşi takip ederek evreni oluşturmaktadır? Bu konuyu Kindî'nin kendisinin ele almış olduğunu söylediği risâlesi henüz bulunmadığı için söylenecek bir şey yoktur. Badavi'nin işaret ettiği gibi bu risâle bulu-

---

79 a.g.e., s. 245-261.
80 a.g.e., s. 122, 197.
81 a.g.e. s. 162, 182-184.

nacak olursa, belki, daha sonra Fârâbî'nin ortaya atacağı "südûr" teorisinin bir ilk taslağını Kindî'de bulmak mümkün olacaktır.[82]

Her halükârda demek ki Kindî'ye göre Tanrı evrenin yoktan var edici gerçek faili, gerçek nedenidir. Bununla birlikte bu, Kindî'nin, daha sonra Eş'arî Kelâmının benimseyeceği gibi, ikinci dereceden faillerin, ikinci dereceden nedenlerin etkilerini hafife alacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim onun "Oluş ve Yokoluşun Yakın Fail Nedenlerinin Açıklanması" adlı risâlesinde, bu ikinci dereceden veya vasıtalı nedenlerin anlamı ve işlevi üzerinde durduğunu, bunların tanrısal hikmete uygun olarak eserlerini belirlemekteki etkenlik ve güçlerini kabul ettiğini görüyoruz. Ona göre ay altı âlemindeki oluş ve yokuluşun yakın fail nedenleri, göksel cisimlerdir. Güneşin, ayın, diğer gezegenlerin dünyaya yaklaşım ve uzaklaşmaları, dünyadaki varlıkların ve olayların ortaya çıkmasını belirleyen yakın nedenlerdir. Bundan ötürü bu dünyada olup biten olaylar arasında, gök cisimlerinin sözü edilen nedenselliklerinin sonucu olarak, sıkı bir determinizm hüküm sürmektedir. Bu göksel hareketlerin izlenmesi ve onların dünya üzerindeki olaylar üzerine etkilerinin bilinmesi durumunda, gelecekle ilgili tahminler yapmak, öndeyilerde bulunmak, yani astroloji mümkündür. Nitekim bu görüşlerinin sonucu olarak Kindî'nin, astrolojinin gerçek bir ilim olduğuna inandığını görüyoruz.[83]

Kindî'nin psikolojisi de, içerisinde Aristotelesçi unsurlar içermekle birlikte, insan ruhunun niteliği üzerindeki görüşü itibariyle, Platoncu veya Yeni-Platoncudur. Ruh, Kindî'ye göre, daha sonraları İbni Sina'nın da söyleyeceği gibi, özü itibariyle tinsel ve ölümsüz bir tözdür. Ruh, bedene karşıttır ve bedende zorla tutulmaktadır. Bundan dolayı ölümden, yani bedenden ayrıldıktan sonra kendi özünü gerçekleştirecek, gerçek yerine, yani tan-

82 Badawi, *Histoire,* II. s. 418.
83 Rasâ'il al-*Kindî,* 214-239.

rısallığa, tanrısal ışığa en yakın olan en dış küreye gidecektir. Burada da en küçüğünden en büyüğüne kadar her şeyin gerçeği kendisine açılacaktır.[84]

Kindî'nin bizi burada ilgilendiren bir de "rüya teorisi" vardır. Bu teoride de kısmen Aristoteles'ten hareket etmekle birlikte, onun düşüncesine aykırı diyebileceğimiz bir takım sonuçlara varmaktadır; çünkü Aristoteles'in tersine olarak, rüyalar aracılığı ile kehanette bulunmanın imkânını savunmaktadır.[85] Kindî, ruhun melekeleri arasındaki duyumlama ve hayal gücü melekeleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre duyularımız bize dış dünyadaki duyusal formları, onların maddî dayanakları ile birlikte vermektedirler. Hayal-gücü melekesi veya kuvveti ise (al-kuvva al-muşavvira) bu formları duyusal dayanaklarından bağımsız olarak idrâk etmemizi sağlar. Bu, hayal gücü melekesi, sonuçlarını gerek uyanıkken (ama düşüncemizi duyusal nesnelerden çevirerek kendi üzerimizde yoğunlaştırdığımızda) gerekse uykuda gösterir. Uykuda iken onun etkenliği daha kuvvetlidir; çünkü bu esnada o, duyusal nesnelerin etkisine uyanık olduğundakinden çok daha az marûzdur. Bu hayal gücü melekesi dış duyusal nesnelerin etkisinden kurtulduğu zaman veya kurtulduğu ölçüde, gerçekte dış dünyada nesnelerin kendisinde mevcut olmayan bir takım hayalleri teşkil etmeye muktedir olduğu gibi (meselâ boynuzlu bir adam veya konuşan bir hayvan), gelecekte meydana gelecek olayları önceden görebilmek gibi bir güce de erişebilir, yani kehanetlerde bulunabilir. Bunun nedeni, Platon'un söylediği gibi, ruhun, özü itibariyle bütün duyusalları ve "ma'kûller"i içinde bulunduran bir töz olmasıdır, yani onun tabiatı gereği bunlara sahip olmasıdır. İşte bundan ötürü o, dış uyarıcıların etkisinden kurtulduğunda, kendi özüne döndüğünde, her şeyi, bu arada gelecekte meydana gelecek olayları da bilebilir.[86]

---

84 a.g.e. s. 272-280.

85 Aristoteles'in rü'yalar aracılığı ile kehanette bulunmanın mümkün olup olmadığı hakkındaki görüşleri için bkz: Badawi, *Histoire,* II. 453-454.

86 *Rasâ'il al-Kindî,* s. 294-311.

Öyle anlaşılmaktadır ki Fârâbî, Kindî'nin hayalgücü melekesine tanıdığı bu imkândan, onun çıkarmayı düşünmediği başka bir sonucu, kendi peygamberlik teorisini çıkaracaktır. Peygamberliğin Tanrı tarafından peygamberlere bir tanrısal bağış olarak bahşedilmiş olan, bu, hayal gücü melekesinin olağanüstü bir biçimde geliştirilmesi imkânının bir fonksiyonu, bir sonucu olduğunu söyleyecektir.

b) Fârâbî

Yukarda bütün Müslüman filozoflarının ta başlangıçtan itibaren, bütün gerçek bilginlerin, filozofların üzerinde uyuşmak durumunda oldukları tek ve aynı "bir gerçek felsefe" olduğu ve bu felsefenin bulgularıyla İslâm öğretisi arasında da, her ikisi de bir ve aynı hakikatin kesin doğru ifadeleri oldukları için, tam bir uyum olduğu görüşünü benimsediklerini söyledik. Bu iki görüşün en iyi bir biçimde sergilenmeleri ve savunulmalarını da Fârâbî'de bulmuş olduklarını belirttik. Şimdi Fârâbî'nin bu iki görüşü nasıl ortaya koyduğunu ve bunlardan çıkardığı sonuçları görelim:

Yine yukarda, Yunan-Roma dünyasında ta Plotinos'tan itibaren daha önce gelmiş olan bazı Yunan felsefe okullarını ve bunların temsilcilerini birbirlerine yakınlaştırarak uzlaştırmak, özellikle Aristoteles ile Platon'u birbirleriyle talif etmek yönünde, yoğun bir çabanın varlığına raslandığına işaret ettik. Kindî'nin ele aldığımız görüşlerinde Aristotelesçi ve Platoncu unsurların bir arada olduğuna dikkati çektik. Bununla birlikte İslâm dünyasında Aristoteles ile Platon'un temelde bir ve aynı öğretiyi ileri sürmüş olduklarını bilinçli bir şekilde ilk defa savunan ve bunu göstermek için bir eser kaleme alan ilk kişi, Fârâbî'dir. Fârâbî, Yeni Platoncu okulun gerçekleştirmek ister göründüğü Aristoteles'i Platon'a yaklaştırmak, onunla uzlaştırmak eğilim ve çabaları ile yetinmeyerek, daha ileri giderek, onların hemen her konuda "aynı" görüşleri ileri sürmüş olduklarını, ya-

ni öğretilerinin "bir"liğini ve "özdeş"liğini savunmaya yönelmiştir.[87]

Bu görüşünü ispat etmek için yazmış olduğu "Aristoteles ve İlâhî Platon'un Felsefelerinin Birliği"[88] adlı eserinde Fârâbî, bu iki filozof hakkında varlığı ileri sürülen belli başlı uzlaşmazlık noktalarını ele alır ve bu noktalarda onlar arasında herhangi bir ciddi, önemli ayrılık, uzlaşmazlık olmadığını göstermeye çalışır. Bu noktalardan biri, onların sürmüş oldukları hayat tarzlarının birbirinden farklı olması ile ilgilidir. Bir diğeri, onların eserlerini kaleme alışlarındaki, düşüncelerini ifade edişlerindeki "üslûp" farklılığı ile ilgilidir. Nihayet en önemli bir kesimi de onların öğretilerinde ileri sürmüş oldukları çeşitli tezlerinin birbirlerinden farklı görünmesi ile ilgilidir.

Fârâbî bütün bu noktalarda onlar arasında herhangi bir ciddi ayrılığın, farklılığın olmadığına kanidir. Onların sürmüş oldukları hayat tarzlarının birbirinden farklı olduğu, Platon'un toplumsal hayattan elini eteğini çekerek münzevî bir hayatı tercih etmiş olduğu, buna karşılık Aristoteles'in bu dünyadaki hayata daha fazla sarılmış olduğu, evlendiği, çoluk çocuk sahibi olduğu, İskender'in danışmanlığını yaparak siyasî hayatta görevler aldığı vb. doğrudur. Ama bunlar, Fârâbî'ye göre onların hayat anlayışları arasında temel bir farklılığın mevcut olmuş olduğunu göstermemektedir. Platon'un kendisi toplumsal hayatın reformu için eserler yazmıştır. Ama insanın ilk ve önemli işinin kendi ruhunu mükemmelleştirmesi olduğunu düşündüğünden ve bunu gerçekleştirmeyi istediğinden, diğer işleri yapmasına fırsat ve zaman kalmamıştır. Aristoteles'in ise fizik gücü daha fazla olduğundan, hem bu birinciyi gerçekleştirebilmiş, hem de dünya işlerine ayıracak zaman ve imkânı bulmuştur.[89]

87 Madkour, *la Place*, s. 13.
88 "*Kitâb al-Cam' Bayna Ra'yay al-Hakimayn Aflâtûn al-İlâhî va Aristûtâlîs*", Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen, Herausgegeben von F. Dieterici, Leiden, 1890; E.J. Brill, s. 1-34.
89 a.g.e., s. 4-5.

Sonra Platon'un eserlerinde düşüncelerini ifade etmekte, onları ancak konuya aşinâ olanların anlayabileceği, diğerlerinin ise anlamalarını güçleştiren, hatta imkânsızlaştıran bir yazış tarzı benimsediği, buna karşılık Aristoteles'in daha didaktik, daha doğrudan, daha açık, daha popüler bir uslûpla eserlerini kaleme almış olduğu söylenmektedir. Fârâbî'ye göre bu da doğru değildir; Aristoteles'in eserleri incelendiğinde onun da bazan bilinçli olarak düşüncelerini, onları ancak lâyık olanların anlayabilmelerini sağlayacak şekilde karanlıklaştırdığı, bir takım semboller vb. kullandığı görülmektedir.[90]

Sonra bütün bunlardan daha önemli olarak Platon ve Aristoteles'in eserlerinde, öğretilerinin çeşitli tezleri ile ilgili olarak birbirinden farklı, hatta birbirine zıt bazı görüşler ileri sürmüş oldukları iddia edilmektedir. Bu iddialara göre meselâ Platon, evrenin zamanda yaratılmış olduğunu ileri sürmüştür; oysa Aristoteles, onun ezelî olduğunu söylemektedir.[91] Bu iddiaların bir diğerine göre Platon, asıl var olan şeylerin, yani tözlerin "küllî"ler olduğunu söylemiştir; oysa Aristoteles, onların "birey"ler olduğunu söylemektedir.[92] Bir diğer iddiaya göre, Platon, tanımın bölmelerle oluştuğunu söylediği halde, Aristoteles onun cinsle hususî ayrımın bir birleştirilmesi sonunda elde edildiğini söylemiştir.[93] Bilginin kazanılması konusunda da bu iki filozofun ayrı görüşleri savundukları ileri sürülmüştür. Buna göre Platon bilginin bir "hatırlama" olduğunu savunmuş, buna karşılık Aristoteles, onun, "kazanıldığı"nı söylemiştir.[94] Yine bu iddiada olanlara göre, bir başka tartışma Platon'un "İdeler"i etrafında çıkmıştır. Platon, varlıkların tanrısal âlemde "İdeler"i olduğunu, bunların ezelî-ebedî olduklarını söylemiştir; oysa Aristoteles buna karşı çıkarak böyle "İdeler" olmadığını ileri sürmüş-

90 a.g.e., 5-7.
91 a.g.e., s. 22.
92 a.g.e. s. 7.
93 a.g.e., s. 8.
94 a.g.e., s. 19-20.

tür.[95] Nihayet bazıları ne Platon'un, ne de Aristoteles'in gelecekteki bir hayata inanmadıklarını ileri sürmektedirler.[96]

Fârâbî'ye göre bütün bu iddiaların hiç biri doğru değildir. Bütün bu sözü edilen noktalarda onların birbirinden farklı görüşler ileri sürmüş oldukları iddiası geçersizdir.[97] Bu görüşünü ispat etmek için Fârâbî son derecede ince bazı teknikler kullanır. Bazen bu sözü edilen aykırılıkların, Platon ve Aristoteles'in sözü edilen görüşlerini ileri sürerlerken aynı bir konuya farklı görüş açılarından yaklaşmalarının bir sonucu olduğunu söyler.[98] Bazen onları, onların içlerinde ifade edildikleri "bütün"ün farklı olması ile açıklayarak telif etmeye çalışır.[99] Bazen bu görüşlerden birini diğeri lehine te'vil ederek aralarındaki farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışır. Nihayet bütün bu uzlaştırma tekniklerinin mümkün olmadıkları durumda yardımına *Aristoteles'in Teolojisi* yetişir.[100] Bu eserin gerçekte Aristoteles'in olmadığını, ama ona izafe edildiğini söylemiştik. İşte Platon'la Aristoteles'in öğretilerinin birbirleriyle kesin olarak uyuşmadıkları görülen bazı noktalarında Fârâbî, bu esere baş vurarak Platon'u Aristoteles'le, yani gerçekte Yeni Platonculuk'la, Plotinos'la, giderek Platon'un kendisi ile telif etmeye çalışır. Bu çabaları sonucunda bütün bu noktalarda Platon ve Aristoteles'in aynı şeyleri ileri sürmüş olduklarını ispat ettiğini düşünür. Sonuç olarak Fârâbî için Platon ve Aristoteles, felsefenin yaratıcısıdırlar. Onun ilkelerini tesis eden, disiplinlerini kuran onlardır. Felsefenin ister küçük, ister büyük bütün sorunlarında ve kısımlarında onlar otoritelerdir.[101] Onların gerek yaşayışlarında, üslûplarında, ge-

95 a.g.e., s. 28.
96 a.g.e., s. 32.
97 a.g.e., de sırasıyla bkz: s. 22-25, 9-12, 20-22, 27-31, 32-33.
98 a.g.e., de tanımın, bölme ile mi yoksa terkiple mi elde edildiği sorunun tartışıldığı kısım s. 9-10.
99 a.g.e. de, bireysel varlıkların mı, yoksa küllilerin mi tözler olduğu sorununun tartışıldığı kısım, s. 7-8.
100 a.g.e. de, evrenin ezelî mi yoksa zamanda mı varlığa gelmiş olduğu (s. 23, 24, 25) ve Platon'un İdeaları'nın tartışıldığı kısımlar (s. 28)
101 a.g.e., s. 1.

rekse öğretilerinin hemen bütün noktalarında birbirlerinden farklı olmadıkları ortaya çıkmıştır. Felsefenin kurucuları ve geliştiricileri olan bu iki büyük filozofun, bütün bu konularda gösterdikleri benzerlik ve birlik, bütün filozofların üzerinde uyuşmaları gereken doğru ve gerçek tek bir felsefe olduğunu göstermektedir.

Fârâbî'nin ikinci önemli temel fikrinin bu, "varlığın kesin, ispatlayıcı bilgisi" olan felsefenin, varlık hakkında bir başka doğru ifade olan vahiy ile tam bir uyum, özdeşlik içinde olduğu fikri olduğunu söyledik. Fârâbî'nin, bu fikrini de en mükemmel bir biçimde siyaset teorisinde ve bunun içinde peygamberliğin açıklanmasına ayırdığı bölümde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bunu göstermek için de Fârâbî'nin siyaset teorisini ana hatları ile görmemiz gerekmektedir.

Aristoteles'in *Politika*'sının Arapça'ya çevrilmemiş olduğu, bundan ötürü İslâm'da felâsifenin siyaset teorilerinin temelde Platoncu bir karakter arzettiğini, daha önce söylemiştik. İşte bu siyaset geleneğini başlatan Fârâbî'dir. O, Platon'un toplum ve devlet üzerindeki görüşlerinden hareket ederek geliştirmiş olduğu siyaset felsefesi ile daha sonraki diğer Müslüman filozoflarının da benimseyeceği bir siyaset felsefesi geleneğinin temellerini atmıştır.

Fârâbî'nin bize kalan eserlerinde, onun, ahlâk ile siyaset arasında bir ayrım yapmadığını görüyoruz. Yani o ahlâk sorununu, siyaset sorunundan bağımsız olarak işlemeye gitmemektedir. Bunun nedeninin, onun, insanın ahlâklılığının ancak bir toplum içinde yaşaması sonucu ortaya çıktığı, bundan bağımsız olarak insanın ahlâklılığından söz edilemeyeceği görüşü olması muhtemeldir.[102] Toplumsal-siyasî düzeni ve bunun sorunlarını kendisine konu olarak alan ilim, Fârâbî'ye göre "siyaset ilmi"dir (al-'ılm al-madanî). Bu ilmin amacı insanın kendileri ile mükemmelliğe erişecekleri veya yardımları ile onu elde edecekleri şey-

102 Badawi, *Histoire,* II. s. 255.

lerin araştırılmasıdır. Bu şeyler ise, iyilikler, erdemler, iyi eylemlerdir.[103]

İnsanların bu iyilikler, erdemler ve iyi eylemler aracılığı ile erişmek istedikleri şey, yani insanî mükemmellik, aynı zamanda onların elde etmek istedikleri "mutluluk"un aynıdır.[104] O halde siyaset ilminin konusu her şeyden önce insanların eylemlerinin ve irâdî davranışlarının kendisine yönelmiş olduğu bu "mükemmellik" ve "mutluluk"un ne olduğunu araştırmak, bu mükemmellik ve mutluluğa insanı eriştirecek yolları göstermek, buna aykırı olan şeylerden insanın kaçınmasını sağlayacak öğütleri vermektir.

Fârâbî'ye göre insan, ancak toplum sayesinde bu sözü edilen mükemmellik ve mutluluğa erişebilir. Yalnız başına insanın bunları elde etmesi mümkün değildir. İşte toplumun varlık nedeni budur. Yine Fârâbî'ye göre insanları ve toplumların çoğu, insanın mutluluk ve mükemmelliğinin neden ibaret olduğunun farkında değildirler. Onlar bunların farkında ve bilgisinde olmadıkları için "mutluluk" vereceği zannedilen, ama gerçekte öyle olmayan bir takım şeylerin, meselâ zenginliğin, şeref ve şöhretin, kudretin, yemek, içmek, cinsel zevkler gibi şeylerin peşinde koşarlar. Bu peşinden koştukları şeyler üzerine dayanan bir takım eksik, bozuk, kötü toplum düzenleri kurarlar.[105] Buna karşılık kurulması gereken, kurulduğu takdirde insanlara gerçekte ulaşmak istedikleri bu mutluluk ve mükemmelliği sağlayacak olan "ideal bir toplum" (al-madina al-fazila) düzeni mevcuttur.

Fârâbî ise bütün ilgisini bu "ideal toplum" üzerine yoğunlaştırır. Aşağı yukarı Platon'un *Devlet*'inde tasvir ettiği toplum dü-

---

103 Fârâbî, *İhsâ' al-'Ulûm,* Osman Amin neşri, Kahire, tarihsiz, Dar al-Fikr al-'Arabî, s. 102.

104 a.g.e., s. 102-103; Ayrıca bkz: Al-Fârâbî, *Kitâb Arâ' Ahl al-Madina al-Fazila,* A. Nader neşri, Beyrut, 1959, al-Matba'a al-Kasûlîkiyya, s. 96-98.

105 Bu eksik, kusurlu toplum düzenlerinin cinsleri ve özellikleri için bkz: *Ara' Ahl al-Madina,* s. 109-114.

zenine benzeyen bu toplum düzeninin nasıl olması gerektiğini sergilemeye çalışır. İmdi bu ideal toplumun kurulmasında ve yürütülmesinde, insanın sözü edilen mutluluk ve mükemmelliğinin neden ibaret olduğunu bilecek ve bu toplumu bu bilgiye uygun olarak yönetecek olan birine, yönetici veya yöneticilere ihtiyaç vardır. Fârâbî, siyaset teorisinin büyük bir kısmını bu yöneticinin tasvirine ayırır. Bu yönetici, doğuştan getireceği bir takım üstün tabiî özellikleri yanında,[106] bu toplumu ideal olarak yönetebilmek için kazanılmış bazı vasıflara da sahip olmak zorundadır.[107] Bu ikinciler arasında sayılmak üzere, her şeyden önce ve önemli olarak bu yöneticinin insanın bu dünyadaki varlığının anlamını, kendisi için erişilmesi mümkün olan ve tabiî amacı olan mükemmelliğin ne olduğunu, elde etmek istediği, peşinden koştuğu mutluluğun neden ibaret olduğunu bilmesi gerekir. Bütün bunları kim bilebilir? Platon'un *Devlet*'te biraz çekinerek ileri sürmüş olduğu ana fikrini takip ederek Fârâbî, bu soruya kesin olarak şu cevabı verir: Filozof.

Bu sözü edilen ideal toplumun gerçekleşmesi için başında filozofun olması gerekir. Filozoflar yönetici veya yöneticiler filozof olmadıkça böyle bir toplumun gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Başta böyle bir filozof olmadıkça da insanların gerçekleştirecekleri bütün toplumsal-siyasî düzenler eksik, kusurlu ve yıkıma marûz kalmaya mahkumdur.[108]

Fârâbî'ye göre filozof, insan varlığının anlamı, insanî mükemmellik ve mutluluğun ne olduğu hakkındaki bu bilgiyi, göksel Akıllar'ın sonuncusu olan Faal Akıl'la temasa gelmesi ve onun tarafından aydınlanması sonucunda elde eder. Filozof, düşünme erdemi (al-fazila al-fikriyya) sayesinde "Kazanılmış Akıl" (al-'akl al-mustafâd) seviyesinde bu Faal Akıl ile birleştiğinde,

---

106 Fârâbî'nin yöneticisini bu üstün tabiî özelliklerinin tasviri için bkz: a.g.e., s. 105-107.

107 Fârâbî'nin yöneticisinin bu kazanılmış vasıfları için bkz: a.g.e., s. 107-109.

108 a.g.e., s. 108.

ondan varlıkla ilgili her türlü hakikati öğrendiği, bütün "ma'kûller"i kavradığı gibi, insanlar için en iyi, en faydalının, insanî mükemmelliğin ve mutluluğun neden ibaret olduğunu öğrenir. Böylece ideal toplum için gerekli kanunları vâz eder ve onlar etrafında bu toplumu yönetir.[109]

İmdi yalnız Fârâbî'ye göre bu Faal Akıl ile birleşme, ondan varlıkların hakikatleri ile ilgili her türlü teorik bilgiyi ve bunlara uygun olarak her türlü pratik erdemlerin kurallarını alma imkân ve gücüne sahip olanlar yalnız filozoflar değildir. İnsanlar arasında diğer olağanüstü yetilere sahip bir diğer grup da bu Faal Akıl'la birleşmek imkânına sahiptir. Bunlar da peygamberlerdir.

İşte burada Fârâbî, kısmen Aristoteles kaynaklı, kısmen Plotinos tarafından ileri sürülmüş görünen, Kindî'nin ilk taslağını yaptığı bir teoriden hareket ederek, ama gene de bütünü itibariyle büyük ölçüde *orijinal, tanınmış peygamberlik teorisini* ortaya atmaktadır. Daha önce temas ettiğimiz gibi Kindî, "rüyalar teorisi"nde hayal gücü melekesi olarak adlandırdığı ruhun bir melekesi sayesinde insanın, gerek uyanık, gerek uykuda iken, kendi özüne döndüğünde, gelecekteki olayları önceden bilebileceği, kehanette bulunabileceği görüşünü ortaya atmıştı. İşte Fârâbî'nin de bu hayal gücü yetisinden hareket ederek peygamberliğin felsefî bir açıklamasına girmek istediğini görüyoruz. Fârâbî, bu hayalgücü yetisine tanıdığı bir çok işlev ve imkân içerisinde, en son olarak, olağanüstü bir şekilde geliştiği takdirde, onun, Faal Akıl'la birleşebilmesi imkânını da kabul etmektedir. Bu birleşme Fârâbî için, gerek uykuda gerek uyanıkken olabilir. Uyku esnasında Faal Akıl ile bu yeti sayesinde birleşilmesi sonucu ortaya peygamberliğin bir parçası olduğu tesbit edilen "doğru rüyalar" çıkar. Uyanıkken bu birleşme gerçekleştiğinde ise asıl peygamberliğin kendisi ortaya çıkar. Özet olarak peygamberlik, olağanüstü bir biçimde gelişmiş olan bu hayal gücü

109 a.g.e., s. 102-104.

aracılığı ile Faal Akıl'la temasa gelmek demektir. Vahiy de böyle bir temasın sonucu olarak ortaya çıkan şeydir.[110]

İmdi bu teori üzerinde biraz duralım: Bu teorinin en önemli bir özelliği veya anlamı, peygamberlik ve vahiy üzerine dayanan İslâm dininin, bu temel ilkelerine felsefî bir açıklama getirmek yönündeki önemli bir başarısıdır. Bir başka deyişle bu teori, Fârâbî'nin kişiliğinde, felâsifenin, İslâm'la felsefe arasında çok temel bir noktada bir uzlaştırma, telif sağlama yönündeki çok ciddi bir çabasını temsil etmektedir.[111] Yukarda sözünü ettiğimiz, Fârâbî'nin, felsefe ile İslâm öğretisinin mahiyetleri ve amaçları bakımından aynı özellikleri taşıdıkları, dolayısı ile birbirleriyle bir uyum içinde olmaları gerektiği görüşünün de çok başarılı bir uygulama örneğidir. Çünkü burada filozof ve peygamberin, aynı kaynaktan hareket eden (Faal Akıl'dan), aynı gerçeği arayan (Faal Akıl'la temasa gelerek "ma'kûller" âlemini temaşa etme, ondan teorik ve pratik her türlü hakikati öğrenme), aynı amaç peşinde koşan (bu temaşa sonunda varlıkların hakikatine erişme ve bu bilgiye uygun olarak insanî hayatı düzenleme) kişiler olduğunu görüyoruz. Burada belki Madkour'un da işaret etmiş olduğu gibi Fârâbî'ye sanki filozofu peygamberin üstünde bir yere yerleştirdiği kınama veya itirazı yapılabilir. Çünkü filozof aklı sayesinde Faal Akıl'la birleştiği halde peygamber bunu hayal gücü yetisi aracılığı ile yapmaktadır. İmdi Fârâbî, öte yandan psikolojisinde akla, hayal gücü üstünde bir yer vermektedir. Dolayısı ile bu bakımdan felsefî bilginin peygambersi bilgiden derece bakımından üstün olduğu söylenebilir.[112] Bununla birlikte yine Madkour'un ve Rosenthal'in işaret ettikleri üzere daha büyük bir ihtimalle burada Fârâbî için böyle bir derece farklılığı mevcut değildir veya onun bir önemi yoktur. Netice itibariyle bu her iki bilgi, ister insan aklı, ister hayal gücü söz konusu olsun

110 a.g.e., s. 93-95.
111 Madkour, *la Place*, s. 181.
112 a.g.e., s. 195.

her ikisinin de Faal Akıl tarafından aydınlatılmalarından doğmaktadır. Yani onlar gerek kaynakları bakımından gerekse kazanılmaları mekanizmaları itibariyle birbirlerinden farklı değildirler. Her ikisi de bilen insanın ruhunda Faal Akıl tarafından gerçeğin aydınlatılmasıdır.[113]

Şimdi buradan yeniden eski sorunumuza, yani Fârâbî'nin ideal toplumuna veya devletine dönersek, burada, filozofla peygamber arasında ikinci çok önemli bir ortaklık ortaya çıkmaktadır. Öyle görülmektedir ki Fârâbî, filozofun, ideal toplum içinde vâz etmiş olduğu bu kanunları ile peygamberlerin getirmiş oldukları şeriatleri arasında mahiyet ve amaçları bakımından büyük bir benzerlik, hatta özdeşlik olduğunu düşünmektedir. İbni Haldun'un ilerde çok iyi bir şekilde yakalayacağı üzere, Fârâbî - ve daha sonra onu takiben İbni Sina, İbni Rüşt- peygamberlik ve vahyi, daha ziyade toplumsal-siyasî işlevinde anlamaya çalışmakta, peygamberleri birer "kanun koyucu"ya (al-şâri'), onların getirmiş oldukları vahiyleri ise "pratik felsefe"nin karşılığı olacak bir şeye, ahlâki - toplumsal - siyasî bir kanun ve kurallara indirgemek istemektedir. Bu aspektinde peygamber ve vahiyle, filozof ve onun "ideal toplum"u için vaz ettiği kanunlar, birbirleriyle birleşmekte ve âdeta birbirlerine dönüşmektedir. Fârâbî İslâm vahyi ile felsefe arasında "ortak yerler" aradığında, haklı olarak, bunları felsefe disiplinlerinden mesela bir mantıkta, matematikte, fizikte veya astronomide bulmamaktadır. Onları, felsefenin tanrısal şeyleri kendisine konu olarak aldığını gördüğü "ilahiyyât" kesiminde, bundan fazla olarak da onun "pratik ilimler" (al-ulûm al-'amaliyya) denilen, ahlâk ve siyaset sorunlarını kendisine konu olarak alan kesiminde bulmaktadır. O halde özellikle bu "pratik ilimler" veya "pratik felsefe", felsefe ile İslâm öğretisi arasında, temel bir bağlantı noktasını teşkil etmektedir. İşte İbni Haldun İslâm vahyi ile felsefe arasındaki ilişkiler soru-

113 a.g.e., s. 195-196; E. Rosenthal, *Political Thought in Medival İslâm*, Cambridge, 1962, s. 123.

nuna eğildiğinde, özel olarak dikkatini bu ortak yerlerine, bağlantı noktalarına çevirecek, felâsifenin Fârâbî'den itibaren felsefe ile İslâm vahyi arasındaki uyumu göstermek için "ilâhiyat" ve "pratik felsefe" üzerinden İslâm'a attıkları köprüleri çözmeye çalışacaktır.[114]

Fârâbî'nin bu ideal toplum üzerine araştırmaları vesilesiyle peygamberlik ve vahyin anlamı ve işlevi üzerinde düşünceleri, İbni Sina tarafından izlenerek ve daha da geliştirilerek devam ettirilecektir. İbni Sina bu ana görüşten hareket ederek, peygamberliğin toplumsal-siyasî düzen için zorunluluğunun ispat edilebileceği tezine varacaktır. Fârâbî'nin bu filozof -peygamber eşitlemesinin bir diğer mantıkî sonucuna İbni Rüşt tarafından işaret edilecektir: Bu da Peygamber'den sonra O'nun tabiî varislerinin filozoflar olacağıdır.[115]

Burada Fârâbî'nin geliştirmiş olduğu büyük sisteminin geri kalan unsurları üzerinde, yani mantığı, Tanrı ve On Akıl teorisi, südûr teorisi, kozmolojisi, psikolojisi vb. üzerinde durmayacağız. Yalnız onun bu felsefî sistemi içinde ortaya attığı bazı temel tezleri, yine İslâm öğretisinin bazı dogmatik görüşleri ile uzlaştırmak yönünde bir çabası olduğuna işaret edelim. Daha doğrusu o, ortaya koymuş olduğu şekli ile felsefesinin temel tezlerinin, kavramlarının, bu konular üzerinde İslâm öğretisinin getirmiş olduğu tezler ile zaten bir uyum durumunda olduğuna inanmaktadır. Bu temel kavramlarına bir örnek olarak Fârâbî'nin Tanrı kavramını alalım: Fârâbî'nin Tanrısı, Plotinos'un Bir'i ile Aristoteles'in "kendi kendisini temaşa eden salt düşünce" olan Tanrısının, İslâm'ın Tanrısı ile bir karmasıdır. Bu Tanrı Aristoteles'in söylediği gibi sadece, evrenin "gaî" nedeni değildir; aynı zamanda yaratıcı "fail" nedenidir. Bu Tanrı Plotinos'un, hakkında hiç bir sıfatın tasdik edilemeyeceği Bir'i de değildir; hakkında bütün mükemmellik sıfatlarının (bilgi, düşünce, hayat) tasdik edilebildiği bir, basit, ezelî, ebedî vb. bir Tanrı'dır.[116]

---

114 Bkz: Aşağıda s. 424 vd.
115 İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut,* s. 583.
116 Madkour, *la Place*, s. 58-66, 66-72; *Badawi, Histoire,* s. II, 535-538.

Fârâbî'nin bu Tanrı'nın evreni nasıl yarattığı konusundaki görüşünü ele alırsak, burada da yine onun felsefesi ile İslâm öğretisi arasında bir telif sağlama çabasının önemli bir örneğini görürüz. Ona göre yaratım, Tanrı'nın kendi kendisini temaşa etmesinden çıkan bir taşmadır (fayz, sudûr). Bu teoride de Platoncu, Plotinosçu, Aristotelesçi ve İslâmî unsurlar içiçe bulunmaktadır. Çünkü Plotinos'la birlikte yaratımı "südûr"a indirgemektedir. Aristoteles'le birlikte maddenin ezeliliğini kabul etmektedir. Ama İslâm'la birlikte bu ezelî olan taşma olayının gene de bir yaratım olayı olduğunu (ezelî yaratım) tasdik etmek istemektedir. Madde, ezelî olmakla birlikte, Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip olmamakta, Tanrı'dan çıkmaktadır.[117]

c) İbni Sina

İbni Sina genel olarak felsefesinin hemen hemen bütün önemli tezlerinde, özel olarak da bu felsefe ile din arası ilişkiler sorununda, Fârâbî'nin bir devamı sayılabilir. Gerçekten de onun metafiziği, psikolojisi, toplum ve siyaset felsefesi, Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu kanallar içerisinde ilerlemekte, özü itibariyle bu konular üzerinde Fârâbî'nin ortaya atmış olduğu tezlerin bir tekrarı, varyasyonları olmaktadır. Onun Tanrı anlayışı, evrenin Tanrı'dan südûr yoluyla çıkış ve Akıllar teorisi vb. hemen hemen tamamen Fârâbîci'dir.[118] Yalnız buralarda İbni Sina'nın, Fârâbî'nin tezlerine bazen daha bir açıklık getirmekte, genişletmekte olduğunu, bazen Fârâbî'de karanlık kalan bazı noktaları açıklığa kavuşturmakta olduğunu, nihayet Fârâbîci teolojik-metafizik düşüncenin İslâm öğretisi karşısında içerdiğini düşündüğü bazı mahzurlarını göz önünde tutarak, İslâm dogmatiğinin taleplerine daha fazla cevap verir, onun içinde daha fazla bütünleştirilebilir bir hale sokmak için üzerinde bazı düzeltmeler yapmaya çalıştığını görüyoruz.

117 Madkour, *la Place*, s. 73-108, *Badawi, Histoire*, II. s. 538-545.
118 Madkour, a.g.e., s. 64-65, 106-107, 156-161.

Felsefe ile İslâm vahyi arasındaki ilişkiler sorununda da İbni Sina, yukarda dediğimiz gibi, Fârâbîci görüşü devam ettirmektedir. Yani o da Fârâbî tarafından temelleri atılan ve kendisi tarafından devam ettirilen şekli ile felsefenin, İslâm vahyi ile, her ikisi de aynı hakikati kendilerine konu olarak almalarından ve aynı amaçları gerçekleştirmeye çalışmalarından ötürü, bir uyum, hatta özdeşlik içinde olduğuna inanmaktadır. Nitekim bu görüşüne uygun olarak Fârâbî'nin ele almadığı veya üzerinde çok az durduğu bazı dinî konuları ele alarak, onların felsefî açıklamalarını yapmaya çalışmaktadır.[119] Böylece felsefeyi İslâm'a veya İslâm'ı felsefeye yaklaştırmak yönünde yoğun bir çabanın içine girmektedir. Bununla birlikte İbni Sina'da felsefe ile din arası ilişkiler sorununun İslâm'daki tarihî gelişiminde daha önce mevcut olmayan veya ancak çok gizli bir şekilde mevcut olan önemli bir görüş ortaya çıkmakta ve görüşü ile İbni Sina, İbni Rüşt'ü hazırlamaktadır. Bu görüş, aşağıda üzerinde ayrıntılı bir şekilde duracağımız üzere, peygamberlik ve vahiylerin, özleri itibariyle "halk"a (al-'amma) hitap eden, varlık nedenlerini halkta bulan olaylar veya kurumlar oldukları görüşüdür.

Burada önce kısa olarak birinci noktaya, yani İbni Sina'nın Fârâbî'nin teolojik-metafizik sistemini İslâm dogmatiğinin taleplerine daha fazla cevap verir bir hale getirme çabalarına, bir iki örneği vesilesiyle temas edelim:

Fârâbî'nin Tanrı kavramı son derece soyuttur. Bu Tanrı, özü itibariyle, Aristoteles'in kendi kendisini düşünen ve kendi dışındaki varlıklarla ilgilenmesinin pek yakışık olmayacağı düşünülen Tanrı'sıdır. Bu Tanrı'dan İlk Akıl ve onun vasıtasıyla geri kalan Akıllar ve evren, O'nun bu kendi kendisini temaşa etmesi,

---

119 MeselaTanrısal İnâyet açıklaması: *Kitâb al-İşârât va al-Tanbihât,* J. Forget neşri, 1892, Leyde, E.J. Brill, s. 185; Kader açıklaması: *Risala al-Kadar,* M.A.F. Mehren neşri, Leyde, 1899, E.J. Brill *Traitès Mystiques d'Avicenne* içinde, IV. Fascicule; *Namazın Mahiyeti* üzerine açıklaması: *Risâla fî Mahiyya al-Salavat,* Mehren neşri, Leyde, 1894, E.J. Brill, IV. Fascicule.

düşünmesi sonucu olarak çıkmaktadır. Ama bu Tanrı evrenle pek ilgilenmez görünmektedir.[120] İmdi Tanrı'nın fiilini veya etkenliğini bu, sadece kendi kendisini düşünmesi ile sınırlamak, ilerde Gazalî'nin işaret edeceği üzere, bir bakıma, Tanrı'yı kendi dışında gerçekleşen şeyleri bilmemeye mahkûm etmek mahzurlu sonucunu doğurmaktadır.[121] Oysa Kur'an, evrende olup biten şeylerin en küçüklerinin bile Tanrı'nın bilgisinden kaçmadığını, O'nun yerde ve göklerde, toprağın üstünde ve denizlerin dibinde olan her şeyi bildiğini, bilgisinden habersiz tek bir yaprağın düşmediğini, toprağın derinliklerinde tek bir tohumun bulunmadığını söylemektedir.[122]

Getirmiş olduğu Tanrı anlayışının belli bir ölçüde bu mahzuru içerdiğini sezen Fârâbî'nin, bu mahzuru bertaraf etmek ve Tanrı'ya evren hakkında bir bilgi imkânı tanımak üzere ilerde İbni Sina tarafından geliştirilecek bir görüşün taslağını yaptığını görüyoruz: Tanrı, kendi kendisini temaşa etiğinde yüce kudretini görmekte, buradan eserini ve bütün varlıkları tanımaktadır. Başka deyişle Fârâbî, Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisinden, bu bilginin nedeni olduğu başkaları, yani evren hakkındaki bilgisinin çıkmakta olduğunu söylemektedir.[123]

İbni Sina işte bu görüşü daha açıklığa kavuşturarak, daha geliştirerek kendi Tanrı bilgisi anlayışını ortaya koymaktadır. İbni Sina'ya göre de Fârâbî için olduğu gibi, Tanrı, evrenin sadece gaî nedeni değildir. Aynı zamanda fail nedenidir. Evren, Tanrı'dan, O'nun kendi kendisi hakkındaki sahip olduğu bilgisinden zorunlu olarak çıkmaktadır. Dolayısı ile, İbni Sina devam etmektedir, Tanrı, sadece kendi kendisini bilmekle kalmaz; kendisi hakkında sahip olduğu bilgisinden, bu bilginin eseri olan ev-

120 Madkour, *la Place,* s. 58-72; Badawi, *Histoire,* II: s. 530-539.
121 Al-Gazzalî, *Tahâfut al-Tahâfut,* Sulayman Dunya neşri, IV. Baskı, Mısır, 1966, Dâr-al Ma'arif, s. 198-202.
122 *Kur'ân,ı Kerîm,* VI-69, X-61.
123 Al-Fârâbî, *Fusûs al-Hikâm,* Detereci neşri, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* içinde, s. 81.

rendeki bütün nedenlerin, varlıkların ve onlar arasındaki ilişkilerin bilgisi çıkar. Ancak bu bilgi, evrende olup biten bütün "cüz'îler"i, (al-cuz'iyyât), "ferdîler"i (al-şahsiyyât) de kapsar mı? İbni Sina'da burası şüphelidir. O, daha ziyade, Tanrı'nın, bu cüz'î ve ferdîleri, genel (küllî) görünümleri altında bilebileceği görüşünü savunur gibidir.[124] Bundan ötürü bu nokta üzerinde Gazâlî'nin önemli bir eleştirisine muhatap olacaktır.[125]

İbni Sina Fârâbî'nin, peygamberlik teorisini de kabul etmekte, ancak onda da daha sonraları dinî açıdan görülecek ve belli bir ölçüde haklı olarak saldırı konusu yapılacak önemli bir mahzuru bertaraf etmek istemektedir. Fârâbî'ye ayırdığımız bölümde kısaca temas ettiğimiz üzere Fârâbî, peygamberlik olayını peygamberin hayal gücü yetisi vasıtası ile Fâal Akılla temasa gelmesi ile açıklamaktadır. Filozof ise bu aynı bilgi kaynağı ile teorik aklı aracılığı ile temas kurmaya muktedir bir insandır. İmdi yine daha önce temas ettiğimiz üzere Fârâbî'ye ve onun psikolojisini benimseyenlere göre hayal gücü yetisi saf teorik aklın altında olan bir şeydir. Bu durumda filozofun bir anlamda peygamberin üstüne konulması gibi bir mahzur ortaya çıkmaktadır. İmdi İbni Sina böyle bir mahzuru da düzeltmeye çalışır görünmektedir. O, peygamberlik bilgisini "Kazanılmış Akl"ın en yüksek seviyedeki biçimi olan "Kutsal Akl"a (akl-'akl al-kudsî) izafe etmektedir. Bu Akıl, Fârâbî'nin akıllar sınıflamasında var olmayan yeni bir akıl değildir. "Kazanılmış Akl"ın veya daha genel olarak insan aklının erişebileceği en yüksek seviyesidir. Bu seviye kadar yükselebilen insan aklı, bu durumda "ma'kûl sûretler"i alıp yansıtabilecek mükemmel bir ayna vazifesi görmekte ve bütün tanrısal gerçekleri bilmektedir. İşte peygamberler, insanlar arasında bu seviyeye kadar yükselebilen çok nadir insanlardan bir gruptur.[126]

---

124 İbn Sina, *İşârât,* s. 140, 146, 181, 182-183; İbni Sina'da Tanrı'nın bilgisinin özelliği için, ayrıca Bkz: L. Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne,* Paris, 1951, J. Vrin, s. 71-85.

125 Al-Gazzalî, *Tahafût,* s. 206-217.

126 Gardet, *La Pensée Religieuse,* s. 115.

Sonra yine İbni Sina, peygamberlik teorisinde Fârâbî'den farklı olarak bu seviyeye kadar yükselmiş insan aklının veya peygamberlerin sadece Faal Akıl ile temasa gelmekle kalmayıp, onun yukarısında ve üstünde olan diğer "Mufarık Akıllar" ile, nihayet en yukarda olan Tanrı'nın ilk eseri "İlk Akıl"la veya "Bütünün Akl"ı ile (al-'akl al-kullî veya 'akl al-kull) de temasa gelebileceğini kaydetmektedir.[127] Bu ekleme de önemlidir; çünkü bu konuda da Fârâbî'de tam bir kesinlik olmamakla birlikte o, daha ziyade peygamberlerin sadece Faal Akıl ile temasa gelebildiklerini, başka deyişle tanrısal bilgilerin kaynağının sadece bu Faal Akıl olduğunu söyler gibidir. Oysa Fârâbî'nin -ve daha sonra İbni Sina'nın- metafiziğinde Faal Akıl, tanrısal südûrun ay-altı âlemine inmeden önceki sonuncu basamağı, deyim yerinde ise tanrısal tabiatta olan Akıllar'ın şeref, derece bakımından en sonuncusu, yani en az tanrısaldır. İmdi peygamberlerin temasını onunla sınırlamak, ondan tanrısal bakımdan daha üstün derecede olan diğer Akıllar'la ilişkisini kesmek demektir ki bu da gerek teorinin kendisi bakımından gerekse Peygamber'in bir defaya mahsus olsa da bizzat Tanrı'nın kendisi ile temasını kabul eden (Mi'raç olayı) İslâm öğretisi bakımından mahzurlu bir noktayı ifade etmektedir. İbni Sina işte bu noktada da Fârâbî'nin peygamberlik teorisinde bir düzeltme yapmak istemektedir.

İbni Sina Fârâbî'nin düşüncesini takip ederek, peygamberliğin felsefî bakımdan açıklaması yapılabilir bir olay olduğunu söylemekle ve onun mekanizmasını açıklamak için sözünü ettiğimiz teorisini sergilemekle kalmaz; aynı zamanda "toplum içinde ortaya çıkması zorunlu olan bir olay" olduğunu ispat etmek ister. Onun bu konudaki görüşleri daha sonraları, felâsifenin peygamberlik teorisine İbni Haldun'un yönelteceği eleştirinin kaynağını teşkil edeceği için, üzerinde özel olarak durmamız gereken bir özellik arzetmektedir.

---

127 a.g.e., s. 115.

İbni Sina, peygamberliğin zorunluluğunu tesis etmek üzere düşüncelerine, Fârâbî'nin peygamberlik teorisinde söz konusu olduğu gibi, toplumsal-siyasî kaygı ve ilgilerle ilişkili olarak girer. Başka deyişle peygamberlik olayının zorunluluğunu göstermek için, Fârâbî gibi, toplumsal-siyasî sorundan hareket eder. Ona göre, Fârâbî'nin daha önce üzerinde durduğu gibi, insanın hayvanlardan farklı olarak yalnız başına yaşaması mümkün değildir. İnsanın varlığını sürdürmesi, insan nevinin devamı için toplumsal hayat zorunludur. İnsanlar toplum içinde yaşadıklarında birbirleriyle bazı ilişkilere, (al-mu'amalât) girerler. İmdi bu ilişkileri düzenleyecek ve onların âdil bir şekilde yürümelerini sağlayacak bir kanuna (al-sunna) ve âdil bir yönetime ihtiyaç vardır. Bunlar da kendi hesaplarına bir "kanun koyucu" (al-sa'n-ni) ve "âdil yönetici" (al-mu'addil) gerektirirler. Çünkü insanların, kendi başlarına bırakıldıkları takdirde kendi lehlerine olan şeyleri "âdil", kendi aleyhlerine olan şeyleri ise "zulüm" olarak niteleyecekleri âşikârdır. O halde insan nevinin devamı ve insanî varlığın tam olarak gerçekleşmesi için, onlar arasında, kendilerine hitap edecek, onları sözü edilen âdil yönetimin kanunlarına uymaya mecbur edecek bir kişinin olması zorunludur.[128]

İmdi varlık düzenini (nizâm al-amr) gözlemlediğimiz zaman, İbni Sina'ya göre, insanî varlıkta, onun varlığını ve devamını mümkün kılan bazı araçların, bu araçların kendileri için varlığa getirildikleri bazı amaçların veya menfaatlerin var olduğunu görüyoruz. Meselâ insan için gözün, göz için göz çukurunun, kirpiklerin ve kaşların varlığını görüyoruz. İnsan nevinin devamı için kendilerine zorunlu bir ihtiyaç mevcut bulunmadığı halde göz, göz için göz çukuru, kirpikler ve kaşlar mevcuttur. O halde insanî varlık düzeninde insan için bu menfaatleri gözeten tanrısal bir inayetin varlığı açıktır. Bu tanrısal inâyetin, insan nevinin varlığı ve devamı (bakâ) için zorunlu olmayan bu küçük

128 İbn Sinâ, *Al-Nacât,* Muhy al-dîn Sabrî al-Kurdî neşri, I. Baskı, 1331, Matba'a al-Sa'ada, s. 498-499.

menfaatlerini göz önüne alıp da onlardan daha aslî, daha önemli olan, insan nevinin varlık ve devamı için zorunlu olan bir menfaatini, yani âdil yönetim ve kanunluluğa olan ihtiyacını göz önünde tutmamış olması düşünülemez. O halde Tanrı'nın ve meleklerin, insan nevinin varlığı ve devamı için zorunlu olan bu büyük menfaatini, âdil yönetim ve kanun ihtiyacını bilmemesi, tanrısal inâyetin bu ihtiyaç veya amacı sağlamak üzere bazı kimseleri görevlendirmemesi düşünülemez. Bu kimseler, peygamberlerdir. Bu sözü edilen âdil yönetim ve kanunlar da onların Tanrı'dan getirmiş oldukları vahiylerdir. Kısaca insan için toplum, toplum için kanun ve adalet, bunlar için de peygamberlik zorunludur.[129]

Bununla birlikte İbni Sina, peygamberliğin anlam ve işlevini sadece bu dünya ile, bu dünyada âdil yönetim için onun toplumsal -siyasî liderliği ile sınırlandırmamaktadır: Bu dünyanın toplumsal-siyasî yönetimi, peygamberlik görevinin ancak bir parçasıdır. Çünkü bu dünyadan başka bir dünya ve bu öteki dünyada insanı bekleyen bir kader vardır. Bu kader, bu öteki dünyada insanı bekleyen gerçek mutluluk veya azaptır. İnsanî varlığın ve bu dünyanın anlamını veren, bu varlık ve dünyanın kendisi için bir araç olduğu asıl amaç, asıl mutluluk, asıl mükemmellik işte bu gelecek hayatta insanı bekleyen mutluluk ve mükemmelliktir. Bundan dolayı peygamber aynı zamanda ve daha önemli olarak insanın bu gelecek hayattaki mutluluk ve mükemmelliğini gözeten, bunlar hakkında bilgi veren, insanı bu gelecek hayata hazırlamak için kurallar vaz eden kişidir. O halde peygamberlik veya vahiy (al-risâla), insan için hem bu gelip geçici dünyada ('alam al-fasâd), hem de gelecekteki ebedî dünyada ('alam al-bakâ) faydalı olan aynı zamanda bir bilgi ('ılm) ve yönetimdir (siyâsa).[130] Peygamberin kendisi ise "siyasetle duyusal dünyanın

129 a.g.e., s. 499-500.
130 İbn Sinâ, *Tıs' Rasâ'il fî al-Hikma va al-Tabi'iyyât* Kahire, 1326, s. 124.

(al'alam al-hissî), ilimle aklî dünyanın iyiliğinin (al-salâh) gerçekleşmesi için faydalı olan şeyleri insanlara... vahiy yolu ile tebliğ edendir" (al-muballiğ).[131]

İbni Sina böylece peygamberliğin ve vahyin, gerek bu dünyadaki toplumsal-siyasî düzen için gerekse gelecek dünyadaki insanı bekleyen asıl mutluluk ve mükemmelliğin gerçekleşmesi için zorunluluğunu ispat ettikten sonra, bir başka önemli soruna, bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için peygamberlerin ve onların vahiylerinin hangi özelliklere sahip olmaları gerektiği sorununa geçer ve daha önce yine Fârâbî tarafından ortaya atılmış olan bir "elit" (al-hassa)-"halk" (al-'amma) ayrımını temele alıp-geliştirerek bu özellikleri tesbit etmeye çalışır. Gerçekten de Fârâbî, Platon ve Aristoteles'i telif etmeye çalıştığı daha önce üzerinde durduğumuz risâlesinde, sahip oldukları bilgilerin karakterleri bakımından filozoflarla din kurucuları arasında bir ayrım yapmakta, gerçek, kesin ispatların (burhân) filozoflarla özellikle Platon ve Aristotelesle birlikte ortaya çıktığını, din kurucularının öğretilerinde ise ikna edici (iknâ'i), faydalı delillere raslandığını söylemektedir. Ona göre bu sonuncular (ashâb al-şarâi') akla dayanan burhanlar yerine vahiy ve ilhâma sahiptirler.[132] Sonra yine Fârâbî, siyaset teorisinde ideal toplumunda filozof yöneticilerle, yönetilenler, halk arasındaki ilişkilerden söz ederken, onlar arasında sahip oldukları bilgilerin özelliği bakımından kesin bir ayrım yapmaktadır: Filozoflar veya elit, kesin ispatlarla desteklenmiş bir bilgiye sahip oldukları halde, sokaktaki insan, halk ancak sağ duyu alanına ait olan (bâdi al-ra'y al-muştarak) bilgilere sahiptir.[133] Bundan ötürü eğitimleri ile ilgili olarak da Fârâbî filozof yöneticilerle, halk arasında bir ayrım yapmaktadır: Birinciler teorik ilimlerin her birinde ilk prensipleri inceleyerek onlar üzerinde kesin ispatlara varmak zorunda

131 Aynı yer.
132 Al-Fârâbî, *Kitâb al-Cam'*, s. 26-27.
133 Al-Fârâbî, *Risala Tahsîl al-Sa'ada,* Haydarabat, 1345, s. 36.

oldukları halde, ikincilerin, muhayyilelerine hitap eden iknâî delillerle eğitilmeleri yeterlidir ve gereklidir. Çünkü bu ikincilerin kapasiteleri bundan fazlasını almaya müsait değildir.[134]

İşte İbni Sina temellerini Fârâbî'nin çok daha önce de Platon'un kendisinin- attığı bu elit - halk ayrımını benimseyerek, peygamberlerin öğretilerinin hangi karakterlere sahip olmaları gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre peygamberlerin öğretileri, yukarıda sözünü ettiğimiz amaçların gerçekleşebilmesi için, halkın anlayış kapasitesine uygun olarak esas itibariyle iki nokta üzerinde ısrar etmek zorundadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın varlığı, ikincisi ise gelecek hayattır. Peygamberler insanlara, Tanrı ve gelecek hayat üzerinde bilgi vereceklerdir. Ancak bu bilginin hitap edilen zümrenin, yani halkın kavrayabileceği bir nitelikte olması gerekir. Önce Tanrı üzerindeki bilgiyi görelim: İbni Sina'ya göre peygamberler Tanrı hakkında, O'nun bir, hak ve benzeri olmayan bir varlık olduğunu söylemekle yetineceklerdir. Bunun ötesinde Tanrı hakkında, meselâ O'nun gerçekte dünyanın ne içinde ne dışında olmayan, uzaysal olarak belirlenemeyen vb. bir varlık olduğunu söylemeyeceklerdir. Çünkü herkes metafiziği (al-hikma al-ilâhiyya) anlayabilecek bir yetenekte değildir. İnsanların çoğu, onun konusu olan şeylerin gerçek mahiyetini kavrayabilecek bir durumda değildir. Onlara Tanrı hakkında yukarda söylenmesine müsaade edilen şeylerden daha fazla şeyler söylenmeye kalkışılırsa, bunlara ya inanmamazlık edecekler veya üzerlerine düşen görevlerini ifa etmelerini tehlikeye düşürebilecek bir şekilde onlar üzerinde tartışmalara girişeceklerdir. Bunun sonunda gerek toplumun iyiliğine (salâh al-madina), gerekse bizzat sözü edilen hakikatin gerekirliklerine aykırı olan yollara sapacaklardır. Bu durumda onların kafasında Tanrı ile ilgili güçlükler, şüpheler belirecek, bu ise onların kontrol edilmelerini güçleştirecektir. Bundan ötürü peygamberler onlara, kendi etraflarında "büyük", "yüce" diye

134 a.g.e., s. 30-32.

gördükleri şeylerden hareketle rümûzlar ve misâller vererek, sadece, O'nun, yukarda söylediğimiz gibi, bir, hak, benzeri olmayan, yüce bir varlık olduğunu söylemekle yetineceklerdir.[135]

Peygamberler Tanrı'yı anlatmak için benimsedikleri bu yolu, gelecek hayatın tasvirinde de aynen izleyeceklerdir. Peygamber, insanların gelecek bir hayata inançlarını ve bu hayatta insanı bekleyen bir mutluluk ve azap olduğunu tesis etmek zorundadır. Ama bu onların, anlayış seviyelerine uygun düşecek, ruhlarını tatmin edecek bir tarzda olmalıdır. Bunun için o, onların muhayyilelerine hitap ederek, öbür dünyada kendilerini bekleyen mutluluk ve azabı, bu dünyada onlardan anladıkları şekilde tasvir edecektir. Bu şeylerin gerçek mahiyetlerini açıklamaya kalkmayacak, sadece gerektiğinde felsefî araştırmalara yetenekli insanları uyarmak üzere, sadece onların anlayabileceği bir şekilde ve ölçüde bir takım hafif imâlarda bulunabilecektir.[136]

Gerçekten de İbni Sina'ya göre bir dinin felsefeye veya diğer bir dine üstünlüğü, burada, bu sözü edilen gerçekler hakkındaki hakikatleri geniş halk yığınlarının anlayabileceği bir biçimde duyusal sembol ve benzetmelerle formüle edebilmesinde yatmakta gibi görünmektedir. Bunun sonucu olarak bir din, felsefeye veya diğer bir dine göre, hedeflediği amaçlara (insanların bu dünyada âdil yönetimi ve gelecek hayatta mutluluk ve kurtuluşlarının sağlanması) bu kurallara riayet ettiği ölçüde daha başarılı olarak ulaşabilmektedir. Nitekim İbni Sina'ya göre, eğer bedevî Araplar'a veya Yahudiler'e Tanrı'nın nitelikleri hakkında filozofların görüşlerinden söz edilmiş olsaydı, onlar buna karşı çıkmak ve kendisine inanmaya çağrıldıkları bu imânın tamamen boş bir şey olduğunu söylemekte isticâl göstereceklerdi.[137] Yine bundan ötürü İbni Sina, gelecek bir hayatı tasdik eden, bununla birlikte bu hayatta yemekten, içmekten ve diğer bedenî

135 İbn Sinâ, *Al-Nacât,* s. 501.
136 Aynı yer.
137 İbn Sinâ, *Risâla Azhaviyya fi Amr al-mi'âd,* Sulayman Dunya neşri, Kahire, 1949, s. 45.

zevklerden söz açmayan Hristiyanlık öğretisini çok "aptalca" bulmaktadır. Ona göre bir şeriat, eğer gelecek hayatta bedenlerin haşrını, hesap görülmesini, bedenî mukâfat ve cezaları öğretmez ve sadece bir tinsel mükâfat ve cezadan bahsetmekle yetinirse, insanların çoğu bunu anlamaktan uzak olacak, gelecek hayatla ilgili herhangi bir arzu veya korku duymayacaklardır.[138]

İbni Sina peygamberlerin öğretilerinin ve öğretimlerinin özelliklerini bu şekilde tesbit etmekle yetinmemekte, onların insanları yapmakla mükellef kıldıkları görülen bir takım fiil ve pratiklerin, ibadetlerin açıklamasına da girmektedir. Ona göre peygamberlerin, insanlara getirmiş oldukları öğretilerinin onların hafıza ve düşüncelerinde yer etmeleri, kökleşmeleri, kendileri öldükten sonra da unutulmamaları, insanlarda Tanrı ve gelecek hayatla ilgili arzu ve korkuların sürekli uyanık tutulmaları için, bir takım yolları da bulmaları gerekir. Bunun için onların insanlara devamlı olarak Tanrı'yı ve gelecekteki hayatı hatırlatacak (al-munabbihât, al-muzakkirât) bazı pratikleri empoze etmeleri zorunludur. Bu pratikler (al-a'mâl, al-af'âl) ya bazı hareketlerin emredilmesi (meselâ namaz), veya yasaklanması (meselâ oruç) şeklinde ortaya çıkacaklardır. Bunlara yine Şeriat'i kuvvetlendirmeye ve yaygınlaştırmaya yarayacak diğer bazı teklifler meselâ Hac, Cihad teklifleri) eklenecektir. Halkın düşüncelerini yoğun bir şekilde Tanrı ve gelecek hayat üzerinde tutmalarını sağlayacak bu pratikler olmazsa, insanlar bir peygamberin ölümünden bir iki kuşak sonra, onun öğretisini unutmaya gideceklerdir.[139]

İbni Sina'ya göre, özel olarak Muhammed ve O'nun getirmiş olduğu Şeriat'i de bütün bu özelliklere sahiptir, Muhammed, filozoflardan farklı ve diğer şeriat sahiplerinden üstün olarak halka en iyi bir tarzda hitap etmenin biçim ve yolunu göstermiş olan, öğretisini en etkili pratiklerle pekiştirmiş olan biridir.

138 a.g.e., s. 61.
139 İbn Sina, *Al,Nacât,* s. 502-503.

O'nun öğretisi gerek Tanrı, gerek gelecek hayatla ilgili olarak halka en uygun bir biçimde hitap etmektedir. O'nun gelecek hayatta bedenlerin dirilmesi, bedenle ilgili zevkler ve acılar üzerinde ısrarı da amaçladığı hedeflere en uygun düşen anlatım tarzını bulmuş olduğunu göstermektedir.

İbni Sina'nın bu, peygamberlik olayını açıklamasını, peygamberlik ve vahyin anlam ve işlevi üzerindeki görüşlerini göz önünde tutarak, felsefe ile din arası ilişkiler sorununu nasıl gördüğünü söyleyebiliriz? Görüldüğü üzere o, başta da söylediğimiz gibi, Kindî ve Fârâbî gibi, gerek konuları, gerekse amaçları bakımından felsefe ile din arasında herhangi bir önemli farklılık görmemektedir. Farklılık yalnız onların bu konularını ifade ediş biçiminde veya seviyesinde, amaçlarını gerçekleştirmek için tuttukları yolların birbirinden ayrı olmasındadır. İbni Sina her peygamberin insanları, esas olarak, Tanrı ve gelecek hayat üzerinde bilgili kılmak istediğini söylemektedir. İmdi bu Tanrı ve gelecek hayatın hakikati filozofun da konusu değil midir? Felsefe de Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, nitelikleri, evrenin Tanrı'dan çıkışı, insan hayatının anlamı, insanı gelecekteki hayatta bekleyen kaderin ne olduğu sorularını kendi kendisine sorarak bunlar üzerinde doğru bilgilere varmak istemekte değil midir? Sonra peygamberin amacı, bu dünyada insanın iyiliğini gerçekleştirmek üzere âdil bir yönetimin kurallarını, kanunlarını koymak, buna bağlı olarak öte dünyada insanın mutluluk ve kurtuluşunu sağlamaktır. İmdi filozof da bu dünyada âdil, ideal bir toplum yaratmak, gelecek dünyada insanı bekleyen mutluluk ve kurtuluşa onu eriştirmek amacında değil midir? O halde felsefe ile vahiy, filozofla peygamber arasında ne bilgi edinme yolları, (her ikisinin de Kazanılmış Akıl seviyesinde ma'kûl âlemi temaşa etmek suretiyle bilgilerini edindikleri hatırlansın), ne bilgilerinin konuları ne de amaçları bakımından önemli bir farklılık söz konusudur. Tek farklılık yukarda da söylediğimiz gibi bu bilgiyi ifade ediş tarzlarında ve bu amaca erişmek için tutmuş oldukları yolların birbirinden ayrı olmasındadır. Bu farklılığın varlık nedeni

de esas olarak insanların bilme, anlama yeteneklerinin birbirinden farklı olmasıdır. Peygamber, esas olarak, halka hitap eden bir adamdır. Bundan dolayı onun öğretisi halkın ihtiyaç ve özelliklerine uygun olarak düzenlenmiştir. Halk, akıl ve burhan ehli değildir, muhayyile ve ikna ehlidir. Bundan dolayı ona hitap ederken tanrısal-metafizik gerçekleri onun muhayyilesinin kavrayabileceği bir şekilde duyusal sembol ve benzetmeler altında ifade etmek zorunludur. Bundan dolayı halka Tanrı'dan bahsederken O'nu, bu dünyada ulu bir kişiden, hükümdardan anladığı şekilde tasvir etmek gerekmiştir.[140] Öbür dünyadan bahsederken de buradaki mükâfat ve cezayı duyusal, bedenî zevkler ve acılar olarak anlatmak zorunlu olmuştur. Filozoflara gelince onlar, akıl ve burhan ehlidir. Filozoflar, bu sembol ve benzetmelerin gerisinde bulunan, onların ifade ettikleri gerçeklerin aklî, kesin, ispatlayıcı bir bilgisine sahiptirler. Onlar, Tanrı'nın özünü, gerçeğini, gelecek hayattaki kaderin gerçek mahiyetini bilirler.

Soruna bu bilgilerin değerleri açısından bakarsak, İbni Sina filozofların bu konularda sahip oldukları bilgilerin, halka intikal ettiği şekilde vahyin bu konularda verdiği bilgilerden daha üst bir değerde olduklarını kabul etmektedir. Çünkü bu konularda filozofun elinde olan bilgi daha doğrudan daha kesin, daha ispatlayıcı bir bilgidir. Oysa halkın bu konularda peygamberden almış oldukları bilgi, onların anlayış seviyelerine uyarlanmış bir bilgi olduğu için daha dolaylı, daha alt düzeyden bir bilgidir. Ama bu peygamberin kendisinin bu konulardaki bilgisinin, filozofun bilgisinden, peygamberin de filozoftan daha aşağıda bir yerde, bir durumda olduğunu söylememize izin verir mi? Bu soruyu cevaplandırmak çok zordur. Bununla birlikte daha önce de söylediğimiz gibi İbni Sina filozofun bilgisi ile peygamberin bilgisi arasında kazanılmaları bakımından bir fark görmemektedir. Bu bilgilerin kaynağı bakımından da bir fark görmemekte-

140 a.g.e., s. 503.

dir. Peygamber de filozof da aynı kaynaktan, aynı yolla, aynı bilgileri almaktadırlar. O halde peygamberin kendisinin bu bilgilerin konusu olan gerçekleri, filozofa göre daha alt bir seviyeden idrâk ettiği gibi bir görüş kanaatimize göre İbni Sina'nın düşüncesine yabancı olmak durumundadır. Yalnız peygamberlerde filozofta olmayan bir özellik vardır: O, bu gerçeklerin bilgisini halkın seviyesine indirebilme, onun anlayacağı bir kılık içinde kendisine sunabilme gibi ayrı bir yeteneğe sahiptir. Buna ek olarak yine peygamber, bu getirmiş olduğu mesaja halkın itaatini sağlayabilmek için bir takım olağanüstü işler, yani mucizeler başarmak gücüne sahip bir kişidir. (Mucizeler başarmak, İbni Sina'ya göre peygamberliğin ayırdedici ana bir karakteridir).[141] Yine buna ek olarak İbni Sina peygamberlerin getirmiş oldukları tebliğlere halkın kendilerinden sonra da uymasını, onları unutmamasını sağlamak için bir takım etkili pratikleri koyma yeteneğine veya marifetine sahip olan kişiler olduklarını düşünmektedir.

O halde tam tersine, peygamber ve filozofların kendileri birbirleriyle karşılaştırıldıklarında birincilerin ikincilerden çeşitli bakımlardan üstün olduklarını söyleyebiliriz. İbni Sina daha sonra İbni Rüşt'ün gayet güzel bir biçimde ifade edeceği gibi "her peygamberin aynı zamanda bir filozof olduğunu, ama her filozofun aynı zamanda bir peygamber olmadığını" düşünür gibidir.[142] Peygamberlikte, filozofluğa ek olarak bir "şeriat" getirebilme, bu şeriate insanların itaat ettirilmesini sağlamak üzere mucizeler gösterebilme, bu şeriatın devamı için bir takım etkili pratikler koyabilme özelliği veya gücü vardır. Fârâbî, ideal toplumunda yöneticilerin filozoflar olmaları gerektiğini söylemektedir. Ama her halde etrafında gördüğü toplumlarda yöneticilerin hiç de filozoflar olmadığını gördüğünden bu ideal toplumun bir ütopya olduğunu bilmektedir. Çünkü bizzat kendisi bu ideal toplumun bu dünyada gerçekleşemiyeceğini, ancak gelecekteki dünyada

141 a.g.e., s. 500.
142 İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut*, s. 583.

gerçekleşeceğini kabul etmektedir.[143] İbni Sina'ya gelince, o, filozofun bu konudaki güçsüzlüğüne karşılık peygamberin büyük bir güce sahip olduğunu görmektedir. Peygamber, filozofla aynı amaç peşinde koşmakta, fakat ondan farklı olarak belli bir ölçüde bu amacını gerçekleştirebilmektedir. O, filozoftan farklı olarak getirdiği şeriatını insanlara kabul ettirerek onun etrafında toplumsal-siyasî bir düzen kurabilmektedir. Yöneticilerin filozoflar olduğuna hiç raslanmamaktadır, ama peygamberler olduğuna raslanmaktadır.

Peki filozofun bu toplum içindeki yeri ne olacaktır? Filozofun vahye, şeriate karşı tavrı ne olacaktır? İmdi peygamberin getirmiş olduğu mesaj özü itibariyle halk için uyarlanmıştır, halka hitap etmektedir. Filozofun kendisi bu mesajda ifade edilmek istenen her şeyin bilgisine, hakikatine, amacına halktan çok daha yüksek bir seviyede sahiptir. O halde bu mesaj, bu şeriat, bu şeriatin getirmiş olduğu emir ve yasaklar, ibadetler, pratikler filozofu da bağlayacak mıdır, bağlamıyacak mıdır. İbni Sina burada çok ciddi bir soru ile karşı karşıyadır. Bu soruya kesin bir cevap vermekten kaçınmaktadır. Bununla birlikte son çözümde o, dinin filozof için gerekliliğini tesis edememektedir. Nitekim ona göre filozof, kendi imkânları ile Tanrı'nın bilgisine erişebilen bir kişidir. Öte yandan yine ona göre filozof, gelecekteki hayatın neden ibaret olduğunu ve burada insanı bekleyen mutluluk ve kurtuluşa erişmek için hangi fiilleri uygulamak gerektiğini bilmektedir. Namaz, oruç, cihad vb. gibi peygamber tarafından emredilmiş pratiklere gelince İbni Sina, açıkça, bütün bunların filozof, için, ancak onun gelecek hayat hakkında sahip olduğu anlayış ve amacına uygun olarak bir anlam taşıyabileceğini söylemektedir. Gelecekteki hayatta peygamberin vaad etmiş olduğu mutluluk, aslında tinsel bir mutluluktur. Bu mutluluğa erişmenin yolu da esas olarak insanın ruhunu maddî-bedensel olan şeylerden kurtarması, arıtması, tinsellere yükseltmesinden ge-

143 Al-Fârâbî, *İhsâ'*, s. 102.

çer. O halde bütün bu pratikler ve genel olarak şeriat'in bütünü onu bu amacına ulaştırmakta bir işe yaradığı, ruhunu arıtmasına ve yüceltmesine bir katkıda bulunduğu ölçüde ve anlamda bir anlam kazanırlar.[144] Kısaca filozof, dinden müstağni olabilir; hatta halkın anladığı anlamda ve şekilde bir dinden belli bir ölçüde kaçınmak da zorundadır.

B) Gazâli ve Yeni-Platoncu İlâhiyatın Sistemli Eleştirisi

Gazâli ile birlikte İslâm'da felsefe ile vahiy arası ilişkiler sorununun tarihî gelişiminde ikinci devre diye adlandırdığımız devrenin sonuna geliyoruz. Bu sorunun tarihî gelişiminin birinci devresini daha önce söylediğimiz gibi bize göre Mu'tezile-Eş'arî çatışması teşkil etmektedir. Bu devrede Mu'tezile tezi, Eş'arî antitezi temsil etmektedir. Bu ikinci devrede ise tez, Kindî, Fârâbî, İbni Sina gibi "felâsife" tarafından temsil edilmekte, Gazalî ise bunlara bir antitez olarak karşımıza çıkmaktadır.

Felâsife tarafından temsil edilen bu tezin ne olduğunu kısaca tekrar özetleyelim: Ortada temelleri Platon ve Aristoteles tarafından atılmış olan ve felâsifenin kendileri tarafından devam ettirilen bir felsefe vardır; bu felsefe varlık hakkında kesin, ispatlanmış, doğru bilgiler veren önermelerden kuruludur. Bu felsefe, varlığın bir parçası ve kaynağı olan Tanrı ve tanrısal şeylerin hakikatleri üzerinde de kesin, upuygun bilgilere sahiptir. Bu aynı şeyler üzerinde yine doğru bir haber olan Vahiy'le de bundan ötürü bir uyum ve tekabül içindedir.

Gazâli işte esas olarak ortada gerçekten önermeleri bu nitelikte olan bir felsefe olup olmadığını ve felâsife tarafından temsil edilen şekli ile felsefenin sonuçlarının gerçekten İslâm vahyinin tezleri ile uyuşup uyuşmadığını araştırma konusu yapacaktır. Birinci nokta ile ilgili olarak ortada bir değil, birçok felsefe

144 İbn Sinâ, *Al-Nacât,* s. 504.

olduğu, daha doğrusu önermeleri aynı nitelikte olmayan birden çok felsefe disiplini olduğu sonucuna varacaktır. Bu felsefe disiplinlerinden adına "ilâhiyat" denilen ve Tanrı ve tanrısal şeyleri konu olarak alan disiplinde, filozofların, hiç de iddia ettikleri gibi kesin, ispatlanmış, doğru bilgilere sahip olmadıklarını görecektir. İkinci nokta ile ilgili olarak Gazâlî, filozofların felsefede, yani özellikle bu felsefî ilâhiyat'ta, ileri sürmüş oldukları belli başlı tezlerin, varmış oldukları belli başlı sonuçların, yine hiç de onların iddia ettikleri gibi İslâm vahyinin ana dogmatik unsurları ve tezleri ile telif edilebilir bir durumda olmadıklarını, tersine bazı konularda İslâm öğretisine aykırı unsurlar içerdiklerini görecektir. Böylece bu filozofların temsil etmekte oldukları felsefelerinin, İslâm öğretisinin bir başka düzenden ifadesi olduğu görüşlerinin herhangi bir temeli, geçerliliği olmadığını tesbit edecektir. Sonuç olarak iki şeye varacaktır: 1) Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar tarafından ileri sürüldüğü şekli ile felsefî ilâhiyat, İslâm öğretisine belli noktalarda aykırı unsurlar içermektedir. Bu Gazâlî'nin Fârâbî, İbni Sina'nın temsil ettiği temelde Yeni-Platoncu zihniyetli ve tezli felsefî ilâhiyyâtı mahkûm etmesi anlamına gelecektir. 2) Daha genel olarak, herhangi bir felsefî ilâhiyat mümkün değildir. Tanrı ve tanrısal şeyleri kendisine konu olarak alacak bir felsefî araştırma, herhangi bir ciddî sonuç vermemeye mahkûmdur. Çünkü peygamberlik, vahiy, İslâm, felsefenin ve aklın üzerinde bir alanın ürünüdür.

Gazâlî'nin kendi hayat hikâyesini anlattığı *Munkız*'ına ve filozoflara karşı yazmış olduğu *Tehâfüt*'üne şöyle bir göz attığımız zaman, onun, kendi çağında şeylerin almış olduğu düzenden şikâyetçi olduğunu görürüz. O buralarda İslâm toplumunun XI. yüzyılda çeşitli kesimlerden gelen yıkıcı bazı etkiler altında fikrî-kültürel birliğini ve emniyetini kaybetmek üzere olduğunu, bunların sonucunda bu toplumun temelinde bulunan Ehl-i Sünnet öğretisinin tehlikelere marûz kaldığını gözlemlemektedir. Ehl-i Sünnet görüşüne, İslâm'a, bunun üzerine kurulmuş olan

Müslüman toplumuna yöneltilmiş olan sözü edilen yıkıcı fikrî saldırılar, ona göre özellikle iki gruptan kaynaklanmaktadır: Bâtınîler ve filozoflar. Bâtınîler gerek fikrî gerekse siyasî bir hareket olarak Ehl-i Sünnet görüşünü yıkmaya, Müslüman cemaatinin toplumsal-siyasî birliğini parçalamaya çalışmaktadırlar. Filozoflar ise fikrî-kültürel bir hareket olarak Ehl-i Sünnet tarafından anlaşılmış olduğu şekli ile İslâm öğretisine aykırı fikirler yaymakta, Şeriat'in temellerini dinamitlemektedirler. Bu, nasıl olmaktadır?

Gazâlî, *Tehâfüt*'ünün önsözünde, kendisini bu eseri kaleme almaya iten nedenleri sıralarken, şöyle bir gözleminden hareket eder: Müslüman toplumu içinde bir grup insan, kendi yaratılış ve zekâlarının üstünlüğüne inanarak, İslâm'ın ibadetlerle ilgili tekliflerini reddetmekte, dinin esaslarını küçümsemektedirler. Bunlar namaz vb. gibi dinin tekliflerini veya emirlerini dinlememekte, Şeriat'ın yasakladığı şeyleri yapmaktan çekinmemekte ve bildikleri gibi yaşamaktadırlar. Gazâlî onların neden bu şekilde davrandıklarını araştırdığında, karşısına filozoflar diye adlandırılan bir grup çıkmaktadır. Ona göre bu dini boşlayan kişiler Sokrates, Hipokrates, Platon, Aristoteles ve benzerleri gibi bazı kişilerden bahsedildiğini duymakta, bu kişilerin çok akıllı kişiler olduklarını, onların mantık, matematik, tabiiyyât, ilâhiyat gibi bir takım ince ilimler yaratmış, bunlarda güzel yöntemler ortaya koymuş olduklarını, üstün zekâ ve yaratılışları sayesinde bu ilimlerin konularında gizli şeylerin bilgilerine erişmiş olduklarını işitmektedir. Onlar, bu tip büyük kişilerin akıllarının parlaklığına, erdemlerinin çokluğuna rağmen şeriatler ve dinleri inkâr etmiş olduklarını, onların insanlar için konulmuş kanunlar (navâmis mu'allafa), uydurulmuş hileler olduklarına inandıklarını işitmektedirler. İşte sözü edilen insanlar, bu büyük insanların bu özelliklerini ve onların dinler, şeriatler hakkındaki bu görüşlerini duyunca, kendilerinin de atalarının dinlerinden çıkmalarının, onların tekliflerini boşlamalarının akıllı

insanlar olmak üzerlerine düşen bir görev olduğunu düşünmekte ve sözü edilen yanlış mahzurlu yola sapmaktadırlar.[145]

Bu aynı fikri Gazâlî, *Munkız*'ında daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır; ona göre Şeriat'ın tekliflerini boşlayarak onun emir ve yasaklarına uymamayı bir alışkanlık haline getiren bu insanlara, bunu niçin yaptıkları sorulursa, onlar "Ben bunu taklid suretiyle yapmıyorum; ben felsefe ilmini okudum. Peygamberliğin hakikatini, onun özünün hikmet ve maslahattan ibaret olduğunu, ibadetlerden amacın da cahil halkı ('avam al-halk) kontrol altında tutmak, onları birbirlerini öldürmekten, çekişmekten (al-tanâzu'), dünya zevklerine dalmaktan engellemek olduğunu öğrendim. Ben cahil halk grubundan değilim ki bu tekliflerin altına girmem gereksin. Ben filozoflardanım, felsefeye bağlıyım. Bundan ötürü bu tekliflerin, ibadetlerin hakikatlerini bilirim ve onlarla ilgili olarak da herhangi bir taklitten müstağniyim" demektedirler.[146] Gerçekten de Gazâlî'ye göre Fârâbî ve İbni Sina gibi filozoflar, kitaplarında, İslâm'la, Şeriat'le, ibadet ve tekliflerle ilgili olarak bu sonuçlara varmışlardır. Yani peygamberliği hikmet ve maslahata, şeriatleri, insanların bu dünyadaki hayatlarını düzenleyen kanunlara, ibadetleri tamamen dünyevî amaçlara dönük bir takım kontrol tedbirlerine indirgemişlerdir. Bunun sonucunda meselâ namaz, onlarda "beden için bir idmana" indirgenmiştir.[147] Böylece bütün şer'î teklifler ancak cahil insanları kontrol altına almayı amaçlayan, filozoflar veya akıllı kişiler için ise uyulmalarında bir gereklilik olmayan basit dünyevî tedbirlere dönüştürülmüşlerdir. Yine bu durum sonucunda öyle bir yere varılmıştır ki sanki din, sadece cahil insanlar, "avam" için getirilmiş bir uysallaştırıcı, medenileştirici kurallar bütünü olmuş, akıllı kişiler ise onun tekliflerin-

---

145 Al-Gazzâlî, *Tahâfut*, s. 73-75.

146 Al-Gazzâlî, al-Munkız min al-Zalâl, Kahire, 1303, Al-Matba'a am-A'lâmiyya, s. 41; Türkçe Çevrisi: Hilmi Güngör, *El-Munkızu min-ad-Dalâl*, İstanbul, 1948, M.E.B. s. 63.

147 *Munkız*, s. 41; Güngör, s. 64.

den kendilerini muaf tutturmak istemişlerdir. Bu görüşte olanlar, yine meselâ Şeriat tarafından açıkca yasaklanmış olduğu halde şarap içmenin kendileri söz konusu olduğunda herhangi bir mahzur içermediğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Böyle birine göre şarabın Şeriat tarafından yasaklanmasındaki amaç, insanlar arasında ekebileceği düşmanlık ve kinden onları korumaktır. İmdi akıllı veya filozof kişi, şarabın kendisinden ötürü yasaklanmış olduğu bu mahzurunu bildiğine ve kendisi böyle bir tehlikeden masun olduğuna göre, onun hakkında şarap içme yasağı ile ilgili bu teklif geçerli olmayacaktır. Nitekim İbni Sina'nın kendisi, zevk için değil, tedavi amacı ile şarap içtiğini söylemekten çekinmemiştir.[148]

Gazâlî bu sözü edilen görüşleri filozoflar ve onların izinden gidenler hesabına zikrederken, İbni Sina'nın *Necat*'ta peygamberliğin, vahyin, ibadetlerin açıklanmasına ayırdığı bölümde yukarda temas ettiğimiz görüşlerine atıfta bulunur gibidir. Ama bu görüşleri tam bir sadakatle yansıtmakta olduğu söylenemez. Çünkü daha önce gördüğümüz üzere İbni Sina, peygamberliği yalnız dünya düzeni için gerekli bir hikmetler ve maslahatlar bütününe indirgememektedir. Şeriat'in de insanların menfaati için uydurulmuş veya konulmuş kanunlardan ibaret olduğunu düşünmemektedir. İbadetlerin de sadece cahil insanları bağlayan, bir takım pratikler, "namazın bir idman" olduğunu söylememektedir. Peygamberlik, onun için, insanın gerek bu dünyadaki âdil yönetimi gerekse öbür dünyadaki kurtuluş ve mutluluğu için zorunlu bir olaydır. Şeriat, tanrısal inâyete uygun olarak insanın kendisini tam olarak gerçekleştirmesini, hem bu dünyadaki hem de öbür dünyadaki mutluluk ve mükemmelliğine erişmesini amaçlayan bir bilgiler ve emirler bütünüdür. İbadetler ise insanların düşüncelerini sürekli olarak Tanrı ve kendilerini bekleyen gelecek hayat üzerinde sabit tutmak isteyen bir hatırlatıcı ve uyarıcılar bütünüdür.

148 *Munkız*, s. 41, Güngör, s. 64-65.

Bununla birlikte Gazâlî'nin bu görüşleri filozoflara, bu arada İbni Sina'ya mal aderken bir ölçüde haklı olduğu da dikkatten kaçmamaktadır. Gerçekten de gerek Fârâbî gerekse İbni Sina bir filozof-elit ve halk ayrımı yapmakta, özellikle ikincisi açık olarak dinî halk için uyarlanmış bir siyaset ve gelecek dünya öğretisi olarak görmektedir. Gerçekten de İbni Sina yukarda temas ettiğimiz gibi dinin özel olarak halk için indirilmiş, halkın seviyesine göre uyarlanmış bir kurum olduğunu düşünmektedir. Bu durumda İbni Sina'da halk için bir Tanrı, filozoflar için bir Tanrı, halk için bir gelecek hayat anlayışı, filozoflar için bir gelecek hayat anlayışı, halk için ibadetler, filozoflar için ibadetler diye sürekli olarak bir ikilik karşımıza çıkmaktadır. Peygamber şu şu özellikleri olan bir Tanrı'dan söz etmekte, filozoflar bunun arkasında, bu Tanrı'yı tasvir etmek için peygamber tarafından getirilmiş olan sözlerin, benzetmelerin gerisinde asıl gerçek bir Tanrı'nın ne olduğunu, O'nun özünün, hakikatinin, niteliklerinin neden ibaret olduğunu bilmektedirler. Peygamber gelecekteki hayatla ilgili olarak bedenî bir dirilme, bedenî zevkler ve acılardan bahsetmekte, filozoflar ise bu zevk ve acıların "gerçekte" ruhsal nitelikte olduğunu bilmektedirler. Peygamber bu sözü edilen mükemmellik, mutluluk ve kurtuluşa erişmek için insanların hangi pratiklerde bulunmaları gerektiğini söylemekte, bunların türlerini ve ölçülerini tayin etmekte, filozoflar ise bu pratikleri ancak kendilerinin gerçeğini bildikleri sözü edilen mutluluk ve kurtuluşa erişmelerinde bir anlamı ve işlevi olmalarında göz önüne almaktadırlar. Bu durumda son çözümde, İbni Sina'nın düşüncesine göre, halk için bir din, filozoflar için ise ayrı bir din ortaya çıkmakta, filozofların bu halk için getirilmiş olan dinden müstağni olmaları mümkün olmaktadır. Hatta yukarda da işaret ettiğimiz gibi bir bakıma onların bu "halk dini"ni göz önüne almamaları gerektiği gibi bir sonuç bile kendini ortaya koymaktadır. Halk dini yerine filozoflarda bu sözü edilen konuları inceleyen, onların bilgisini veren şey ne ise o, yani felsefî ilâhiyyât, felsefî ahlâk, felsefî siyaset geçmektedir.

İşte Gazâlî de bundan ötürü filozofların, bu arada İbni Sina'nın, bu konu üzerindeki görüşlerini böyle yorumlamaktadır, onlardan bu sonuçları çıkarmaktadır. Bunu takiben de dikkatini filozofların bu, Vahy'in yerine koyar gibi göründükleri şey veya şeyler üzerine çevirmekte, bunların gerçekten filozofların iddia ettikleri gibi, Vahy'in konusu olan Tanrı ve tanrısal şeylerin hakikatlerinin kesin, ispatlanmış, upuygun bir bilgisi olup olmadıklarını araştırmaktadır. Ama bunun için önce Gazâlî'nin böyle kesin, ispatlayıcı, zorunlu bir bilginin ne olduğunu, böyle bir bilginin mevcut olup olmadığını araştırması lâzımdır.

Gazâlî *Munkız*'ında, hayatının en önemli buhranlarından birinin "bilgi" sorunu üzerinde geçirdiğini söylemektedir. Kendisini bildiği andan itibaren çeşitli mezheplerin, fırkaların, hatta inananlarla inanmayanların birbirinden farklı ve aykırı görüşleri arasında bunalan ve kurtuluşa, iç emniyetine erişmek için lâzım gelen şeyin bizzat kendi çabası ile "şeylerin hakikatinin bilgisi"ni elde etmesi olduğuna kanaat getiren Gazâlî, bunun için önce "bilgi"nin, doğru, kesin bir bilginin ne olduğunu araştırması gerektiğini düşünür. Bu bilgi ona göre öyle bir şey olmalıdır ki sahip olanın zihninde onunla ilgili olarak hiç bir şüphe, hiç bir şekilde yanılmış olmak, vehme kapılmak duygusu olmamalıdır. Bu bilginin kalpte doğuracağı iç rahatlık ve yanılmazlık duygusu öyle kuvvetli olmalıdır ki yanlış olduğunu ispat için birisi tabiat-üstü bazı olaylar meydana getirse, meselâ taşı altına, değneği ejderhaya çevirse ve bunu iddiasının doğruluğuna bir delil olarak, getirse, bu, o bilginin sahibine bilgisi hakkında herhangi bir şüphe vermemeli, sadece o kişinin bunu nasıl yapabildiğine şaşmalıdır. Kısaca bu bilgi "yakînî" bir bilgi olmalıdır.[149]

Gazâlî, ana özelliğini böylece ortaya koyduğu kesin "yakînî" bir bilginin var olup olmadığını ve nasıl elde edilebileceğini sorarak araştırmasına devam eder. Bilindiği gibi bu araştırmasında önce "duyu bilgileri"ni (al-hissiyât) ele alır. Duyuların aldatı-

149 Munkız, s. 4-5, Güngör, s. 4-5.

cılığından ötürü duyu bilgilerinin yanlışlıklardan korunmuş olmadığını, dolayısı ile aradığı bu "yakînî" bilginin özelliklerine uymadığını görür. Daha sonra kendi ruhunda bulduğu ve kaynağı duyular değil, akıl olan (al-aklîyyat) diğer bir grup bilgileri inceler. Yalnız başına aklın verdiği ve zorunlu olduğu kabul edilen bu bilgilere (al-avvaliyyât) örnek olarak Gazâlî, "onun, üçten büyük olduğu" cinsinden matematik ve "bir varlıkta hem ispat hem nefyin bir arada bulunamayacağı" cinsinden mantıkî bilgileri verir. Bununla birlikte ilke olarak bu tip bilgilerden de şüphe edilebileceği görüşündedir. Çünkü duyu bilgilerinin üstünde olan ve onları yargılayarak onlara duyulan güvenin ne kadar yerinde olduğuna karar veren aklın kendisidir. İmdi bu aklın üzerinde, ortaya çıktığı zaman aklı verdiği yargılardan ötürü yargılayabilecek bir yargıcın olması mümkündür. Böyle bir yargıcın veya yetinin ortaya çıkmamış olması, varlığının imkânsız olduğunu göstermez. Nitekim sözlerine güvenmemek için hiç bir ciddî neden bulunmayan Sûfîler, duyularından soyulduklarında, ruhlarında, bu tip "ma'kûlât"a uymayan bazı halleri gözlemlediklerini söylemektedirler. O halde aklın üstünde insanî bir idrâkin olması mümkündür ve onun aklî bilgileri yargılaması düşünülebilir. Bundan ötürü ilke olarak bu aklî bilgilerden de şüphe edilmesi mümkündür.[150]

Ancak yine bilindiği gibi, Gazâlî, bu "kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan yakînî bilgi" arayışında burada takılıp kalmamış, sonunda Tanrı sayesinde bu şüphesinden kurtulmuştur. Onun kendi ifadesine göre, aklî bilgilerin doğruluklarının güvencelerini onların kendilerinde bulmamış, Tanrı'nın "kalbine attığı bir nur" sayesinde onların kesinliğinin temelini bulmuştur. Gazâlî'nin kendi sözlerine göre bu "söz tertip ederek, delil tanzim ederek" olmamış, özü itibariyle mistik bir olay, Tanrı'dan gelen bir aydınlanma olayı ile gerçekleşmiştir.[151]

150 *Munkız,* s. 5-6, Güngör,.s. 5-8.
151 *Munkız,* s. 7, Güngör, s. 8-9.

Şimdi burada iki nokta üzerinde önemli durmamız gerekmektedir. Bunlardan birincisi, Gazâlî'nin "kesin" bilgi örneği olarak sadece matematik ve mantıkta kendisini gösterdiği şekilde aklın ilk prensiplerine dayanan bilgileri görmesidir. Bunun bir sonucu olarak Gazâlî, ilerde temas edeceğimiz üzere, matematikten ve mantıktan başka alanları, yani bugünkü deyimle "içerikli" alanları kendisine konu olarak alan bütün disiplinlerin, meselâ tabiat felsefesinin veya ilimlerinin, metafiziğin veya ilâhiyyâtın, ahlâk ve siyasetin önermelerinin, bu tesbit etmiş olduğu "kesin" (yakînî) bilgi değerinde olmadığını ileri sürebilecektir. Yani bütün bu içerikli alanlara ait bilgiler Gazâlî için, otomatik olarak bir "zorunluluk" içermeyen, "yakînî" değerde olmayan, doğruluğu "mümkün" bilgiler olarak ortaya çıkmak zorunda kalacaktır. Burada işaret etmemiz gereken ikinci nokta ise Gazâlî'nin, bu aklın temel ilkelerine dayanan aklî bilgilerin doğruluklarının güvencesini de aklın kendisinde bulmaması, aklı aşan bir ilkede, Tanrı'da, O'nun kalbine attığı bir nurda bulmasıdır. Bundan çıkacak sonuç, en genel olarak, aklın, Tanrı'nın üstünde değil, Tanrı'nın aklın üstünde olduğu, aklın tanrısal gerçeği kavrayabileceği değil, aklî gerçeğin güvencesini Tanrı'nın verdiği olacaktır. Birbirlerinden farklı iki Tanrı anlayışını karakterize etmek için kullanılan "entellektüalist" ve "volontarist" Tanrı anlayışlarından Gazâlî, ikincisini temsil etmektedir. Bu yine ilerde göreceğimiz gibi Gazâlî'nin, Tanrı'nın akla aykırı işleri yapabileceği cinsinden bir görüşü savunacağı anlamına gelmemektedir. Ama Tanrı'nın aklın üstünde, aklın güvencesi olduğu ve O'nun, aklın temel ilkelerinden başka hiç bir kayıtla sınırlı olmadığı anlamına gelmektedir.

İşte Gazâlî bu "kesin, zorunlu" bilgi hakkında tesbit etmiş olduğu ölçütlere uygun olarak kendi zamanında "şeylerin hakikati hakkında bilgi vermek" iddiasında olan çeşitli fikrî grup ve akımları ele almak ister. Bu grup ve akımların çeşitli konularda ileri sürmüş oldukları görüşlerinin, gerçekten, standartlarını böylece kendisinin belirlemiş olduğu "kesin" bir bilgi değerinde

olup olmadıklarını tahkik etmek ister. Bununla ilgili olarak kendi çağındaki İslâm düşünce dünyasının şeylerin hakikati üzerine bilgi vermek iddiasında bulunan dört ana grubunu, kadrosunu gözden geçirir. Bunlar, Kelâmcılar, Batınîler, filozoflar ve bunlardan belli bir ölçüde farklı olmakla birlikte Sûfilerdir.[152]

Gazâlî'nin filozoflar dışındaki bu üç grup üzerine incelemelerî, burada bizim konumuz dışında olduğu için ele alınmayacaktır. Yalnız bir iki sözle Kelâmcılar ve Batinîler hakkındaki düşüncelerine işaret edelim: Kelâm, başta koymuş olduğu bilgi tanımına uymayan önermelerle dolu olduğu için Gazâlî'yi tatmin etmemektedir. Ona göre Kelâm, Tanrı'nın varlığı, özü, sıfatları, fiilleri ve peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği haşr, cennet, cehennem, kabir azabı vb. gibi konular üzerinde düşünme ve bu konularda Sünnet Ehli'nin kabul etmiş oldukları şekilde inanç unsurlarını koruma, "onları "bid'at" ehlinin karıştırmalarına karşı savunma amacını güden bir disiplindir.[153] Ama Kelâmcılar bu savunmalarında ya taklitten, ya icma-ı ümmetten veya Kur'an ve şer'î haberlerden çıkmış oldukları için kabul ettikleri ve karşısındakileri kabul etmeye zorladıkları bir takım öncüllere dayanmaktadırlar. Onların yaptıkları şey de genellikle karşısındakileri, bu başlangıçta kabul etmiş oldukları öncüllerden çıkan zorunlu sonuçları kabul etmeye zorlamak veya onların bu öncüllerle çelişkiye düştükleri durumları göstermektir. İmdi doğruluğu zorunlu olarak bilinen (al-zarûriyyât) şeylerden başkasını kabul etmeyen bir kimse, yani Gazâlî'nin kendisi için, bu niteliği ile Kelâm şüphesiz doyurucu olmayacaktır.[154]

Bâtinîler'e gelince, onlar, zaten bilgilerinin kaynağının akıl veya düşünce olduğunu ileri sürmemektedirler. Bütün bilgilerin yanılmaz, masûm bir imamdan öğrenileceğini söylemektedirler. Bu imamın yanılmazlığını, doğruluğunu ise ispat edememekte-

---

152 *Munkız,* s. 8, Güngör, s. 10.
153 Al-Gazzâlî, *Al-İktisâd,* s. 4-5; Işık çevirisi, s. 9-10, 15; *Munkız,* s. 8; Güngör, s. 11.
154 *Munkız,* s. 9, Güngör, s. 12.

dirler. O halde onların da bu aranan kesin bilgilere sahip olduğuna bizi inandıracak hiç bir şey yoktur.[155]

Felsefeye gelelim: Gazâlî, şimdi üzerinde durduğumuz *Munkız*'ında olsun, *Tehâfüt*'ünde olsun, felsefeyi incelerken ona ikili bir ana kaygı ile yaklaşır. Bir yandan felsefeyi genel olarak çeşetli disiplinleri, bu disiplinlerinin konuları, bu konularda filozofların sahip oldukları önermelerin bilgi değerleri bakımından inceler. Ancak öte yandan onun asıl amacı filozofların tanrısal şeylerin hakikatlerini bildikleri, peygamberlik ve vahyin gerçeğine erişebildikleri, ibadetlerin anlam ve işlevinin bilgisine sahip oldukları iddialarını tahkik etmektir.

Gazâlî, *Munkız*'da felsefecilerin en genel olarak üç ana grupta toplanabileceklerini söyler. Bunlar "Dehriyyûn", "Tabi'iyyûn" ve "İlâhiyyûn"dur. Birinciler evrenin tedbirli, bilgili ve muktedir bir yaratıcısı olduğunu inkâr eden ve onun ezelden beri, olduğu gibi, kendiliğinden mevcut olageldiğini söyleyenlerdir.[156] Bunlar zaten bir Tanrı'nın mevcut olduğunu kabul etmedikleri için Gazâlî'nin ilgisi dışındadırlar. İkincilere gelince bunlar araştırmalarını en çok tabiat âlemine yöneltip, tabiatta Tanrı'nın hayret verici san'atini ve yüksek hikmetini görüp işlerinin amacından bilgisi olan kâdîr ve hikmet sahibi bir yapıcısının varlığını kabul eden, fakat tabiî kuvvetlere ve bunların temelinde olduğunu düşündükleri "mizaç itidalleri"ne çok önem vererek insandaki "aklî kuvveti" de mizaca tâbi kılan, mizacın bozulması ile ruhun yok olacağını düşündükleri için cennet, cehennemi, kıyamet ve hesab gününü, kısaca gelecek bir hayatı inkâr edenlerdir. Bunlar da birinciler gibi zındıktırlar; çünkü imânın aslı sadece Tanrı'ya değil, aynı zamanda gelecek hayata da inanmaktır.[157] Gazâlî bunlarla da, gelecek bir hayata inanmadıkları için ilgilenme-

---

155 İbrahim A. Çubukçu, *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, Ankara, 1970, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. LXXXVIII. s. 16-19.

156 *Munkız*, s. 11, Güngör, s. 15.

157 *Munkız*, s. 12, Güngör, s. 15-16.

mektedir. Çünkü bunların da görüşleri hâlâ İslâm vahyinin bütününü kapsamamaktadır.

Geride üçüncü bir grup, "İlâhiyyûn" kalır. Bunlar, Sokrates, Platon, Aristoteles ve bunların İslâm'daki takipcileri olan Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflardır. İmdi bunlar içinde felsefeyi en iyi temsil eden, eskilerde Aristoteles'tir; Yenilerde, İslâm'da ise onun izleyicileri olan ve onu en iyi bir şekilde anlatan Fârâbî ve İbni Sina'dır. O halde Gazâlî, Fârâbî ve İbni Sina ile, daha da derinden onların önderi olan Aristoteles'le hesaplaşacaktır. Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu felsefenin, bütün kısımlarında ve disiplinlerinde gerçek bir bilgi değeri taşıyıp taşımadığını, buna ek olarak da İslâm öğretisi ile telif edilebilir olup olmadığını inceleyecektir.[158]

Öyle anlaşılmaktadır ki Gazâlî'nin felsefe hakkındaki eleştirilerine esas olarak bu üçüncü grubu almasının nedeni, hem bunların diğer grupların görüşlerini başkalarına ihtiyaç bırakmayacak şekilde çürütmüş olmaları, hem de yukarda işaret ettiğimiz gibi diğer grupların görüşlerinin, ya Tanrı'nın kendisini kabul etmediklerinden veya O'nun varlığını kabul ettikleri halde gelecekteki hayatı inkâr etmelerinden ötürü, İslâm vahyinin bütününü kapsayamamak gibi bir özelliği olmasıdır. Oysa bu üçüncü grup, adlarının da gösterdiği üzere, Tanrı'nın var olduğuna inanmaktadırlar. Gelecek hayatla ilgili olarak da herhangi bir şüphe ileri sürmemektedirler. Nihayet İslâm öğretisini, temsil ettikleri felsefe ile açıklamak iddiasında olanlar da bunlardır. Vahyi hikmet ve maslahata, peygamberliği kanun koyuculuğuna, ibadetleri dünyevî amaçlı pratiklere indirgeyenler de, Gazâlî'ye göre bu gruba aittirler. O halde Gazâlî'nin bunlarla hesaplaşması gerekmektedir.

Gazâli, felsefî disiplinleri, çeşitli eserlerinde farklı şekillerde sınıflar. Bazan onları, Aristoteles'in teorik ve pratik felsefe veya ilimler ayrımına uygun olarak iki grupta toplar. Pratik felsefe

158 *Munkız*, s. 12, Güngör, s. 16-17.

veya pratik ilimler içinde (al-'ılm al-'amalî), siyaset (al-'ılm bi tadbîr al-muşâraka), ev idaresi ('ılm tadbîr al-manzil) ve ahlâkı sayar. Teorik felsefe veya ilimleri (al-'ılm al-nazarî) de konularının madde ile ilişkisi olması bakımından üçe ayırır: İlk Felsefe veya metafizik, matematik (al-'ılm al-riyâzî veya al-ta'limî) ve tabiat felsefesi (al-'ılm al-tabi'î).[159] Bu sınıflamasında mantık dışarda kalır ve felsefî ilimlerin bir girişi olarak telakki edilir. Bazen felsefî disiplinleri, onlarla elde edilmek istenen amaca göre altıya ayırır. Bu durumda felsefî ilimler olarak matematik, mantık, tabiat felsefesi, metafizik veya ilâhiyyât, siyaset ve ahlâkı sayar.[160] Daha fazla ve daha genel olarak ise felsefeyi dört ana gruba böler: Mantık (al-mantıkiyyât), matematik (al-riyâziyyât), tabiat felsefesi (al-tabi'iyyât) ve metafizik veya ilâhiyyât.[161]

İmdi Gazâlî'ye göre bu felsefî disiplinlerin her birinin içerdiği önermelerin bilgi değerleri birbirinin aynı değildir. Başka deyişle onlar arasında taşıdıkları önermelerin ilmî değerleri açısından bazı önemli farklılıklar vardır. En genel olarak felsefeyi mantık, matematik, tabiat felsefesi ve ilâhiyyât olarak dört ana grubunda göz önüne alırsak, bunlardan birincisi ve ikincisi kesin ve güvenilir bilgilerden oluşmuştur. Üçüncüyü yani tabiat felsefesini veya ilimlerini incelersek, burada sahip olunan bilgilerin bilgi değeri birinci ve ikincininkilere göre çok daha aşağıdadır. Nihayet filozofların ilâhiyyât alanında sahip oldukları görüşlerine, tezlerine, sonuçlarına gelince, bunların herhangi bir bilgi değeri yoktur; burada filozofların elinde zan ve tahminlerden başka bir şey mevcut değildir.

Önce matematik ilimleri ele alalım: Gazâlî'ye göre bunun içinde aritmetik, geometri, astronomi gibi bazı ilimler vardır. Bu ilimlerin önermeleri ise kesindir, ispatlanmıştır, zorunlu olarak doğrudur (burhânî). Bunlar üzerinde aklın herhangi bir şüphe

---

159 Al-Gazzâlî, *Makâsıd al-Falâsifa,* Muhy al-dîn Sabrî al-Kurdî neşri, I. Baskı, Kahire, tarihsiz, Matba'a al-Sa'ada, s. 75-77.
160 *Munkız,* s. 13, Güngör, s. 17.
161 *Munkız,* s. 3, Güngör, s. 74.

ileri sürebilmesi, onların inkâr edilmeleri mümkün değildir. Ayrıca da bu ilimlerin sonuçlarının dinle, dinî konularla ne olumlu ne olumsuz bir ilişkisi mevcut değildir. Aritmetik sayılardan, geometri ilimleri (al-handasiyyât) gökten, gök kürelerinden, bunların şeklinden, sayılarından, hareketlerinden vb. bahseder ve bu konulardaki sonuçlarını akla dayanan kesin burhanlarla ispat eder.[162]

Gazâlî'nin matematik ilimlerle ilgili olarak üzerinde durmak istediği önemli bir nokta vardır. O, bu ilimlerle felsefenin geri kalan disiplinleri, özellikle ilâhiyyât arasında herhangi bir ciddi, organik bağlantı olduğu görüşünde değildir. Oysa ona göre filozoflar bunun tersini ileri sürmektedirler; şöyle ki: Filozoflar ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri tezlerinde herhangi bir güçlük ortaya çıktığında, yani bu konularda inandırıcı bir delil ortaya sürmelerinde güçlükle karşılaştıklarında, bu ilâhî ilimlerin çok güç olduğunu, felsefî ilimler arasında anlaşılması en zor olanı olduğunu, bu konlardaki güçlüklere ancak daha evvel mantık ve matematik ilimlerinde yeterli bir derinleşme sağlandığında cevap bulunabileceğini söylemektedirler. Onları taklit edenler de bu tip güçlüklerle karşılaştıklarında, onların bu açıklamasını kabul etmekte ve onlar hakkındaki iyi kanaatleri böylece sarsılmamış olarak kalmaktadır. Onlar bu durumlarda şöyle bir akıl yürütme yapmaktadırlar: Filozofların ilimlerinin bu güçlüklerin de çözümlerini içerdiğine şüphe yoktur. Çünkü filozofların ne kadar derin bilgin kişiler oldukları matematik ve mantık ilimlerinde erişmiş oldukları bilgilerin kesinliği ile sabittir. Bu güçlüğü çözmek bana zor geliyor; çünkü ben henüz mantık ve matematikte tam bir bilgiye sahip değilim.

Oysa Gazâlî'ye göre bu görüş kesinlikle temelsizdir. Çünkü ne aritmetiğin, ne geometrinin ilâhiyyâtla hiçbir ilişkisi yoktur. İlâhiyyâtın anlaşılmasından bunlara muhtaç olunduğunu söylemek tıbbın, nahvin anlaşılmasında bunlara muhtaç olunduğunu

162 *Makâsıd,* s. 3, 79; *Tahâfut,* s. 77; *Munkız,* s. 13-14; Güngör, s. 18-20.

söylemek gibidir. Bu sonuncu nasıl doğru değilse, birinci de öyle doğru değildir.[163]

Gazâlî, matematikle ilâhiyyât arasında herhangi bir ciddi bağlantı olmadığını ispat etmek için bir başka noktaya da işaret eder: Ona göre eğer filozofların ilâhiyyât ile matematik arasında kurmak istedikleri bu bağlantı doğru olmuş olsaydı, ilâhiyyâtın da matematik önermeler yapısında olan önermelerden kurulmuş olması gerekirdi. Dolayısı ile nasıl matematik ilimlerin sonuçları üzerinde herhangi bir tartışma yapılması kimsenin aklına gelmiyorsa, onlar üzerinde bir görüş ayrılığı yoksa, aynı şekilde ilâhiyyâtın sonuçlarına da kimsenin itiraz etmemesi, onun üzerinde de görüş ayrılıklarının ortaya çıkmaması gerekirdi. Oysa filozofların kendilerinin kendi aralarında ilâhiyyâtın alanına giren bazı tezlerinde bir görüş ayrılığı içinde oldukları görülmektedir. O halde bu olay da matematik ile ilâhiyyât arasında hiç bir bağlantı olmadığını göstermektedir.[164]

Mantık ilimlerini ele alalım: Mantık, Gazâlî'ye göre en genel olarak "akıl yürütme yollarının düzenlenmesi"ni (tahzib turûk al-istidlâlât) kendisine konu olarak alan bir ilimdir.[165] Bunu biraz daha açarsak, mantık "delil ve kıyasların yolları, burhanın öncülerinin şartları, bu öncülerin nasıl bir araya getirilmesi gerektiği, doğru tanımın (al-hadd al-sahîh) şartları, bu şartların nasıl tertip edilmesi gerektiği üzerine bir düşünmedir". Mantık, ilmin ne olduğunu inceler. Onun ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğunu söyler, tasavvurları elde etmenin yolunun tanımlardan geçtiğini, tasdike erişmek için burhanların gerekli olduğunu bildirir.[166] İmdi Gazâlî'ye göre mantığın önermeleri de kesin olarak doğrudur. Filozoflar burhanlar için bir takım şartlar koymuşlardır. Bu şartlara uyulduğunda ortaya çıkan burhânlar gerçekten kesin, şaşmaz bir bilgi (yakîn) verirler. Öte

163 *Tahâfut*, s. 84-85; Munkız, s. 13; Güngör, s. 18.
164 *Tahâfut*, s. 77.
165 *Makâsıd*, s. 3.
166 *Munkız*, s. 14-15; Güngör, s. 20-21.

yandan mantıkta da matematikte olduğu gibi ne olumlu ne olumsuz yönden dinle ilgili bir şey yoktur. Bununla birlikte mantığın kendi özü bakımından olmasa da filozofların onu kullanımı bakımından dinle ilgili olumsuz bir yanı mevcuttur. Şöyle ki, filozoflar mantıkta burhanın şartları, onu elde etmenin yolları hakkında aslında doğru olan bir takım şeyler, kurallar ileri sürerler. Bunun arkasından dinî konuların bilgisine erişmek için mantığı uygulamaya koyulurlar. Ancak bu uygulamalarında burhânın şartları ve yolları hakkında ileri sürmüş oldukları şeylere, kurallara riayet etmezler. İmdi mantığın kendisini inceleyen biri onu beğenir, açık ve kesin bulur ve zanneder ki filozoflar, ilâhiyyât konusunda kendilerinden rivayet edilen görüşlerinde burhânlara sahiplerdir. Oysa bu doğru değildir. İlâhiyyât söz konusu olduğunda onlar bu burhânlarla ilgili olarak koymuş oldukları kurallara uymamaktadırlar.[167]

Filozofların üçüncü temel disiplinleri olan "Tabiîyyât"a gelince, buradan itibaren Gazâlî, artık, kesin, şaşmaz bilgilerin yerlerini yavaş yavaş zorunlu bir nitelik taşımayan, ispatlayıcı olmayan bilgilere bırakacağı görüşündedir. Bunun da nedeni, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Gazâlî'nin kesin, zorunlu bilgi (al-'ılm al-yakînî) hakkında ortaya koymuş olduğu ölçüttür. Kesin bilgi, "üçün, ondan küçük olduğu" veya "bir varlık hakkında hem tasdik, hem nefyin bir arada bulunamayacağı" cinsinden, aklın temel ilkelerinden çıkan bilgilerdir. O halde tabiî olarak, tabiatı kendisine konu olarak alacak disiplinlerde böyle bir zorunluluk, kesinlik bulunmayacaktır. Çünkü tabiî varlıklar ve olaylar olduklarından başka türlü olmalarının düşünülebildiği "mümkün" varlıklar ve olaylardır. O halde onları konu olarak alan disiplinlerin önermeleri, akıl bakımından doğruluklarının zorunluluğu gösterilemeyen önermeler olarak kalmak zorundadırlar. Gazâlî'nin bu görüşünü de çeşitli bakımlardan ortaya koyduğunu görüyoruz.

---

167 *Tahâfut*, s. 85; *Munkız*, s. 15; Güngör, s. 21-22.

Gazâlî, *Makâsıd al-Falâsifa*'sinde, tabiiyyâttan bahsederken, onun konusunun "harekette ve sükûnette olmaları bakımından cisimler" olduğunu söylemektedir. Bu arada riyaziyyât, ilâhiyyat ve tabiîyyâttan hangisinin en fazla bilgi değerine sahip olduğuna temas etmekte ve gene bunlardan birincisini en üstün bir durumda görmektedir. Ona göre tabiîyyatta, riyâziyyâta göre çok daha fazla bir "karışıklık" (al-taşvîş) vardır; bunun sebebi de onun konusunun riyâziyyâtın konusunun tersine olarak "değişen varlıklar, değişimler" (al-tagayyurât) olmasıdır.[168] O halde sürekli değişme içinde olan varlıkları kendisine konu olarak aldığı için tabiîyyâtın önermelerinin kesin, zorunlu önermeler olması söz konusu değildir.

Tehâfüt'ünde ise Gazâlî, filozofların tabiîyyât alanında ileri sürdüklerini söylediği "insan ruhlarının kendi kendileriyle kaim ruhsal cevherler oldukları" tezlerini tartışırken önce onların insanî ve hayvanî kuvvetler üzerine olan görüşlerini, yani genel olarak psikolojilerini sergilemektedir. Bunun arkasından onların bu psikolojileri içerisinde dinî bakımdan reddedilecek bir unsur bulunmadığını, çünkü bu konu ile ilgili olarak ileri sürmüş oldukları şeylerin "gözlemlere dayanan şeyler" olduklarını söylemektedir. Bu şeylerin gözlemlenen düzenleri ise Gazâlî'ye göre Tanrı tarafından konulmuştur.[169] O halde Gazâlî'ye göre tabiîyyâtın konusu, evrende varlıklar ve olaylar arasında insan gözlemine kendilerini koyan şeyler, yani en genel olarak cisimler, olaylar ve bunlar arasındaki düzenliliklerdir. Ama acaba bu, tabiîyyâtın konusunu teşkil eden tabiî varlıklar ve olaylar, tek kelime ile tabiat, kendisi hakkında kesin şaşmaz bir bilginin oluşturulmasını mümkün kılacak bir mahiyette midir? Başka deyişle tabiatta gözlemlenen varlıklar ve olaylar arasında kesin ve zorunlu bir bilgiye konu teşkil edebilecek mahiyette kesin, zorunlu bir takım ilişkiler, kanunluluklar, nedensellikler var mıdır? Bu soruya Gazâlî olumsuz bir cevap vermektedir.

168 *Makâsıd*, s. 78-79.
169 *Tahâfut*, s. 256.

Gazâlî'nin bu olumsuz cevabını, *Tehâfüt*'ünde, filozofların tabiîyyât grubuna giren tezlerinden birini, evrende meydana gelen olaylar arasında zorunlu bir takım nedensel ilişkiler olduğu tezlerini tartışmasında açık bir biçimde ortaya koyduğunu görüyoruz: Gazâlî'ye göre filozoflar, evrendeki varlıkların her birinin kendisine hâs olan zorunlu bu tabiatı olduğunu kabul etmişler ve bu tabiatlardan da zorunlu olarak bir takım fiillerin çıktığını öne sürmüşlerdir. Onlar her varlığın, tabiatının gerektirdiği bir fiili olmasının zorunlu olduğunu kabul edince "tabiata aykırı" (hârik al-'ada) olarak gördükleri mucizeleri inkâr etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onlara göre, meselâ, ateş, ateş olarak tabiatı gereği yakıcı olmaklık gibi bir niteliğe sahiptir ve o, bu niteliğinin gerektirdiği fiili yapmamazlık edemez. Aynı şekilde pamuk da tabiatı gereği, yani zorunlu olarak, yakıcı bir şeyle karşılaştığında yanmak niteliğine sahiptir. O halde tabiatı gereği yakıcı olan ateşle, tabiatı gereği yanıcı olan pamuk yan yana getirildiğinde ateşin pamuğu yakması zorunludur. Bu yanma fiilinin faili ateştir ve bu ateşle pamuk arasındaki yakma ve yanma ilişkisi zorunlu bir ilişkidir (iktirân talâzûm bi al-zarûra). Bundan ötürü filozoflar, meselâ, peygamber İbrahim'in ateşe atıldığında, ateş, ateş olarak kaldığı halde yanmayışını inkâr etmek durumundadırlar.[170]

Oysa Gazâlî'ye göre bu ve benzeri olaylarda varlığı ileri sürülen böyle bir nedensel zorunluluk, gerçekte mevcut değildir; çünkü bizim ateşle pamuk yan yana geldiğinde ateşin pamuğu zorunlu olarak yaktığı hakkında sahip olduğumuza inandığımız bilgimizin kaynağı, sadece onlar bir araya geldiklerinde söz konusu yanma olayını tecrübî olarak (âdet olarak) gözlemlemizden ibarettir. Yani bu bilgimizin veya fikrimizin kaynağı sadece gözlemlerimiz ve alışkanlıklarımızdır. Bu gözlem veya alışkanlıklarımızda gerçekte, ateşin zorunlu olarak yakıcı, pamuğun zorunlu olarak yanıcı olduğu, söz konusu yanma olayının failinin de

170 *Tahâfut*, s. 239-243; Geniş bilgi için bkz: Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 65-68.

zorunlu olarak ateş olduğunu gösteren hiç bir şey yoktur. Burada böyle bir zorunluluğun mevcut olmadığını gösterecek en basit bir delil, ateş ve pamuk yan yana olduğu bir durumda bu yanma olayının meydana gelmeyeceğini düşünmenin akıl bakımından mümkün olmasıdır. Aklımız filozofların varlığını ileri sürdükleri böyle bir zorunluluğu tasdik etmemektedir. Çünkü onun tersini düşünebilmektedir. O halde mucize, akıl bakımından mümkündür. O, alışkanlıklarımıza aykırıdır, ama aklımıza aykırı değildir.[171]

İmdî Gazâlî'nin bu eleştirisinin bizim bakımımızdan üzerinde durulması gereken iki önemli yanı vardır; birinci olarak burada Gazâlî, görüldüğü üzere, nedensellik hakkındaki bu eleştirisini "imkân", "imkânsızlık" ve "zorunluluk" kavramları hakkındaki belli bir anlayışı üzerine oturtmaktadır. O, Aristoteles ve Aristotelesçiler'in tersine olarak "imkân" ve "zorunluluk"u, şeylerin kendilerinde mevcut ontolojik kategoriler olarak görmemekte, onları aklın yargılarına indirgemektedir. Başka deyişle onun için "imkân", Aristotelesçiler'in düşündükleri gibi "kuvve", "zorunluluk" ise "fiil" değildir. İmkân, imkânsızlık ve zorunluluğun kaynağı şeylerin kendileri değil, insan zihnidir; "Aklın varlığını tasavvur ettiği ve bu tasavvurunda herhangi bir engelin bulunmadığı "mümkün", akıl bakımından tasavvur edilmesinde bir engel bulunan "imkânsız"dır. "Zorunlu"ye gelince o, aklın yokluğunu farzedemiyeceği şeydir.[172]

Bu kavramlar, eşya bakımından değil akıl bakımından tanımlanması gereken, akıl bakımından bir anlamı olan kavramlar, aklın yargıları olduklarına göre, aklın kendisi nedir? Gazâlî'nin bu eleştirisi ve daha genel olarak bütün *Tehâfüt*'ü incelendiği zaman, onun akıldan en aslî ve en sınırlı bir anlamında mantıkta ve matematikte kullanıldığı şeklinde özdeşlik veya çelişkisizlik ilkesine dayanan şeylerin yerini anlamakta olduğu

171 *Tahâfut*, s. 239; Krş: Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 66, 73-84.
172 *Tahâfut*, 120.

görülmektedir. Bir başka deyişle Gazâlî, akıldan tamamen formel mantık ilkelerinin yerini anlamaktadır. Bundan ötürü onun için mümkün, akıl bakımından mümkün olmakta, bu da özdeşlik ilkesine aykırı olmayana indirgenmektedir. Bundan ötürü Gazâlî'de tersini düşünmekte akıl bakımından bir çelişki ortaya çıkmayan her şey mümkün olmaktadır. Buna göre imkânsız ise, aklın kendisini düşünmesinde bir engel olduğu, yani özdeşlik ilkesine aykırı düşen bir şey olmaktadır.[173]

İmdi filozoflar tarafından tabiat olayları arasında varlığı ileri sürülen nedensellik ilişkisini bu açıdan ele alırsak, Gazâlî için bu ilişkinin zorunluluğu, aklî bir zorunluluk cinsinden değildir. Onun böyle bir zorunluluk özelliğine sahip olduğunu iddia edebilmek için, aklın onun yokluğunu farzedemeyeceğini göstermek gerekir. Oysa bu, gösterilemez. Çünkü ateşle pamuğun yan yana olduğunu, buna rağmen ateşin pamuğu yakmadığını düşünmek mümkündür. Böyle bir durumu düşünmek, akıl bakımından bir çelişki içermemektedir.

O halde bizim tabiat ve tabiat kanunları dediğimiz şey nedir? Gazâlî için tabiat kanunları, Tanrı'nın evrenin gerçek ve biricik kudretli, fail nedeni olarak olayları meydana getirirken bir "âdet" olarak takip ettiği gözlemlenen bir ardardalıklar düzenidir. Bu ardardalıkların Tanrı'nın irâdesinden başka hiç bir temeli yoktur. Tanrı istediği zaman bizim neden ve onun eseri olarak gördüğümüz şeyler arasına girebilir ve onların ilişkisini daha önce gözlemlediğimizden bambaşka bir şekle çevirebilir. Yani ateş pamuğu yakmayabilir. Ama bu demek değildir ki Tanrı her an evrene müdahale ederek alışkanlıklarımızın bize göstermiş olduğu düzenlilikleri, ardarda gelişleri başka bir şekle çevirebilir, her şey her an başka bir şeye dönüşebilir, durup dururken, evde bıraktığımız bir kitabın dönüşümüzde bir köpeğe dönüştüğünü görebiliriz; şüphesiz, bütün bunlar mümkündürler. Ama bunların mümkün olmaları bilfiil gerçekleşmelerini gerektir-

173 a.g.e., s. 249.

mez. Onların geçmişte tekrarlanış şekilleri, gelecekte de o şekilde ortaya çıkacakları hakkında zihnimizde sağlam bir inanç teşkil edecektir ve etmelidir.[174]

İkinci olarak, tabiatı ve tabiat kanunlarını böyle anladığına, "zorunlu" bilgiyi de yukarda belirttiğimiz şekilde tasvir ettiğine göre, onun, tabiatı kendisine konu olarak alan tabiîyyâtı, zorunlu bilgiler içeren bir alan olarak görmeyeceği aşikârdır. İmdi Gazâlî'ye göre tabiîyyâtın konusu mümkün varlıklar ve olaylardır. Dolayısı ile tabiîyyâtın önermelerinin, mantık ve matematiğin önermeleri gibi kesin, zorunlu önermeler olmaları beklenemez. Bununla birlikte bu mümkünler, aynı zamanda "bilfiil" gerçekleşmiş oldukları gözlemlenen mümkünlerdir. Bu gözlemlenen mümkünler düzeninin kendisinde olmamakla birlikte belli bir güvencesi vardır. Bundan ötürü de bu gözlemlenen mümkünler düzenini doğru olarak yansıttığı takdirde tabiîyyâtın gene de belli bir bilgi değeri olacaktır. Nitekim Gazâlî ilke olarak tabiîyyâta karşı çıkmamaktadır. Yine ilke olarak Gazâlî, tabiîyyâtta, Şeriat tarafından karşı çıkılması gereken bir unsur da görmemektedir. "Din, tıp ilmini inkâr etmediği gibi, tabiî ilimleri de inkâr etmez".[175] Ancak filozoflar tabiîyyât alanında, Gazâlî'ye göre, bir kaç noktada Vahy'in öğretisine aykırı olan bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meselâ yukarda söylediğimiz gibi, evrende gözlemlenen olaylar arasında zorunlu bir nedensellik bağı olduğunu ileri sürerek mucizelerin imkânını reddetmişler, ayrıca gelecekteki hayatta (al-ma'âd) Peygamber tarafından varlığı haber verilen bedenlerin dirilmesini kabul etmişlerdir. Bu görüşlerinin reddedilmesi, hatta onların son görüşlerinden ötürü "tekfir" edilmeleri gereklidir.[176] Onlar, tabiîyyât alanında kesin bilgilere sahip olamıyacaklarını bilmeli ve Şeriat'e aykırı düşen bu görüşlerini ileri sürmemeli idiler.

İlâhiyyâtı ele alalım. Acaba Gazâlî, ilâhiyyât denilen felsefî disiplinden neyi anlamaktadır? *Makâsıd al-Falâsifa*'de, ilâhiy-

174 a.g.e., s. 243-245.
175 *Munkız*, s. 16; Güngör, s. 22.
176 *Munkız*, s. 16; Güngör, s. 23; Tahâfut, s. 308.

yâtı tanımlarken, onun belli başlı iki sorunlar grubuna sahip olduğunu söylemektedir; İlahiyyât, birinci olarak, mutlak varlığı ele alan ve bu varlığa, varlık olması bakımından ârız olan töz, âraz, küllîlik, cüz'îlik, birlik, çokluk, neden, eser, kuvve, fiil, imkân, zorunluluk ve benzerleri şeyleri veya konuları inceleyen bir ilimdir. İlâhiyyât, ikinci olarak, bütün varlıkların nedenini (yani Tanrı'yı), bu nedenin tekliğini, birliğini, zorunluluğunu, sıfatlarını, diğer varlıkların bu nedenle ilişkilerini, ondan meydana gelişlerini vb. inceler. Bu ikinci konuları incelemesi bakımından bu ilme, özel olarak "ilâhî ilim" veya "tanrısallığın ilmi" ('ilm al-rububiyya) denir.[177]

O halde Gazâlî, görüldüğü gibi, ilâhiyyât derken sadece Tanrı'nın varlığı, özü, sıfatları, evrenle ilişkisi gibi konuları ele alan dar anlamda "ilâhiyyât"ı kastetmemektedir. Aristoteles'in ve onu takiben, meselâ bir Fârâbî'nin "metafizik"ten kastettikleri şeyi anlamaktadır.[178] Bununla birlikte genellikle "ilâhiyyât"ı bu ikinci konuları ele alan bir şeye özdeş kılmaktadır. Nitekim *Tehâfüt*'ünü incelediğimiz zaman burada, filozofların ilâhiyyât alanındaki görüşlerini eleştireceğini söylerken, sadece bu ikinci ve dar anlamında "ilâhiyyât" kastettiğini görüyoruz. Çünkü *Tehâfüt*'ünün, filozofların ilâhiyyât ile ilgili görüşlerinin eleştirisine ayrılan kısmında ele alınan sorunlar Tanrı'nın varlığı, tekliği, sıfatları, evrenin Tanrı'dan çıkışı, evrenle Tanrı arasındaki ilişkiler, vb. gibi bu ikinci alana giren sorunlardır.[179]

Gazâlî'nin filozofların bu ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri çeşitli görüşlere karşı olan temel eleştirisi, şimdiye kadar söylediklerimizden sezileceği üzere, bütün bu görüşlerin herhangi bir kesinlik taşımayan, bir bilgi değeri olmayan, zan ve tahminlerden ibaret görüşler olduğudur. Bilgi değeri bakımından ilâhiy-

177 *Makâsıd*, s. 78-79.

178 Yalnız Fârâbî, metafiziği tanımlarken, onun, Gazâlî'nin saymadığı üçüncü bir konuya da sahip olduğunu söylemektedir. Bu, özel nazarî disiplinlerin her birinde burhanların ilkelerinin incelenmesidir. Bkz: *İhsâ'*. s. 99.

179 *Tahâfut*, s. 86.

yât, Gazâlî'ye göre, filozofların iddialarına karşıt olarak, en yüce bir ilim değil, tersine en aşağı bir ilimdir, daha doğrusu bir ilim bile değildir. İçinde en çok doğruları bulunduran bir ilim değil, tersine en çok yanlışlarla dolu bir disiplindir. Burada ne mantık ve matematikte olduğu gibi zorunlu bilgiler, ne tabiîyyâtta olduğu gibi ihtimâlî diyebileceğimiz bilgiler mevcuttur. Burada düpedüz bir takım zanlar ve tahminler söz konusudur. Filozoflar, mantıkta kesin bilginin (burhân) şartları olarak koymuş oldukları kurallara burada hiç uymamaktadırlar. Bundan ötürü buradaki görüşleri üzerinde gerek kendileri arasında, gerekse kendileri ile başkaları arasında sürekli ihtilâflar çıkmaktadır. Meselâ filozofların çoğunluğu, evrenin, zamanda ezelî olduğunu söylemektedirler. Buna karşılık Platon, onun zamanda yaratılmış olduğu görüşünü benimsemektedir. Galenos'a gelince, o, bu konuda "bilinmezci" bir tavır takınmaktadır.[180]

Kısaca Gazâlî'ye göre felsefî ilâhiyyât bir ilim olarak mümkün değildir. Bunun da temel nedeni, felsefî aklın ilâhiyyât ile ilgili konularda yetersiz, dolayısı ile yetkisiz olmasıdır. Çünkü akıl, bu konularda ve bu alanda birbirinden farklı, hatta birbirine aykırı birden fazla modeli tasdik edebilmektedir. Fârâbî, İbni Sina tarafından temsil edildiği şeklindeki ilâhiyyât modeli -ki Gazâlî bu modelin esasta Aristotelesçi bir model olduğunu düşünmektedir. Ancak biz bu modelin, içerisinde Aristotelesçi unsurlar içermekle birlikte temelde daha ziyade Yeni-platoncu bir model olduğunu biliyoruz-, bu modellerden ancak birisidir. Ancak bu modelin yanında veya karşısında akıl bakımından aynı derecede mümkün, aynı derecede kabul edilebilir başka modellerin olduğu görülmektedir. Bu, filozofların ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri tezlerinin oluşturduğu model yanında akıl bakımından aynı derecede mümkün, aynı derecede kabul edilebilir başka ve aykırı modellerin olması sonuç olarak a) özel olarak

---

180 *Tahâfut,* s. 75, 76-77, 84-85, 88-89; *Makâsıd,* 3, 89; *Munkız,* s. 15-16; Güngör, s. 21-22.

Fârâbî - İbni Sinacı ilâhiyyât modelinin geçersizliğini, b) daha genel olarak felsefî aklın Vahiy alanındaki yetersizliğini (çünkü daha sonraları Kant'ın kullanacağı bir deyimle ifade edecek olursak "antinomilere" düşmekten kurtulamadığını) gösterir.

Gazâlî'ye göre bir olay olarak da Fârâbî - İbni Sinacı ilâhiyyât modeli, İslâm öğretisi ile belli bazı noktalarda bir "küfr" teşkil edecek nitelikte, aykırı sonuçlara varmaktadır. Meselâ İslâm öğretisi evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu kabul ederken, bu filozoflar onun ezelî olduğunu söylemektedirler. Yine İslâm, Tanrı'nın evrendeki bütün varlıkların ve olayların bilgisine sahip olduğunu kabul ederken, bunlar, O'nun, bu varlık ve olayları ancak küllî görünümleri altında bilebileceğini söylemektedirler.[181]

Gazâlî için bu üç noktanın da bütün açıklığı ile ortaya konulması ve bilinmesi zorunludur. Bunlar arasında dinî bakımdan en önemli olan, üzerinde en fazla dikkatin çekilmesi gereken şüphesiz son noktadır. Ama daha genel olarak, daha derin, felsefî diyebileceğimiz bir planda önemli olan, bilinmesi gereken ilk iki noktadır; yani Aristoteles, Fârâbî, İbni Sinacı ilâhiyyât modelinin, bir olay olarak bazı konularda İslâm'a aykırı bazı sonuçlara varmış olduğu bilmekten çok onun ve felsefî aklın, ilâhiyyât konusunda herhangi bir ciddi, inandırıcı bilgi değeri olan sonuçlara varamayacağının bilinmesidir.

Gerçekten *Tehâfüt* iyice incelendiğinde, Gazâlî'nin asıl amacının, Fârâbî, İbni Sina gibi filozofların ilâhiyyât alanına giren bazı konular üzerindeki tezlerinin, İslâmî öğretiye aykırı düştüklerinden ötürü reddedilmeleri gerektiğini göstermekten ziyade, bütün bu tezlerde kendisini gösteren felsefî aklı, Tanrı ile ilgili konularda yetersizliğine ikna etmek olduğu görülür. Çünkü Gazâlî'nin kendisinin de açıkca belirttiği gibi, filozofların, ilâhiyyâtları içinde ileri sürmüş oldukları tezlerin bir çoğu özü itibariyle İslâmî öğretiye aykırı değildir. Meselâ onların evrenin bir

181 *Tahâfut,* s. 307-308; *Munkız,* s. 16-17; Güngör, s. 23-24.

yaratıcısı olması gerektiği, bu yaratıcının veya yapıcının (al-sâni') iki tane değil ancak bir tane olabileceği, Tanrı'nın bir cisim olmadığı, O'nun kendisini ve başkalarını bildiği vb. görüşleri İslâmî öğretinin de kabul ettiği görüşlerdir. Buna rağmen Gazâlî'nin onların bu görüşlerini de ele alıp eleştirmesinden, açıkca amacının bu görüşlerin kendilerinin yanlış olduklarını ispat etmek değil, onların bu görüşlerini akla dayanan burhanlarla kesin olarak ispat ettikleri görüşlerinin kendisinin yanlış olduğunu göstermek olduğu anlaşılmaktadır.

Gazâlî *Tehafüt*'te filozofların bütün bu konularda ileri sürmüş oldukları tezleri eleştirirken sürekli olarak şu itirazı yapmaktadır: Bütün bu tezlerin, görüşlerin hiç bir dayanağı yoktur. Çünkü akıl bütün bu görüşlerin karşıtlarını aynı derecede rahatlıkla ileri sürebilmektedir. Buna örnek olarak, filozoflar, evrendeki nedenler serisinin sonsuza kadar gidemeyeceği, bir yerde kesilmesi gerektiğinden ötürü bir Tanrı'nın var olması gerektiğini ileri sürüp böylece O'nun varlığını ispat ettiklerini düşünürken, Gazâlî nedenler serisinin sonsuza kadar gitmesinin akıl bakımından düşünülmesi mümkün bir şey olduğunu söylemektedir. Sonra yine filozoflar nedenler serisini kesmesi gereken ancak bir tek varlık olmasının zorunlu olduğunu, böylece ancak bir tek Tanrı olması gerektiğini ispat ettiklerini düşünürken, Gazâlî bu kesici nedenlerin, yani Tanrı'nın iki tane olmasını aklın pek ala tasarlayabileceğini söylemektedir.[182] Böylece o, *Tehâfüt*'ünü derin ve ayrıntılı bir inceleme konusu yapan Türker'in gayet iyi bir şekilde belirttiği gibi "bütün itiraz ve cevaplarında, aklın çelişkisizlik ve özdeşlik gibi en umumî prensiplerine uygun olarak serbest işleyişinden başka hiçbir şeye tâbi olmayı" istememektedir.[183] Böylece Gazâlî, filozofların çeşitli tezlerinin, içermiş oldukları başka planlardan mahzurları bir yana (meselâ bu tezleri ispat etmek için getirmiş oldukları delillerin birbirleriyle çe-

---

182 *Tahâfut,* 156, 160.
183 Türker, *Üç Tehâfut,* s. 354.

lişmesi, ayrı ayrı tezlerde birbirleriyle tutarsızlığa düşmeleri, nihayet bir olay olarak da bu tezlerin bir kısmında açıkca İslâm öğretisine aykırı olan bir takım sonuçlara varmaları), ancak ve ancak zan ve tahminlere dayanan, ileri sürülebilmeleri mümkün olan, fakat "kesin" ve "zorunlu" olmayan görüşler olduğunu düşünmektedir.

Gazâlî'nin felsefî ilâhiyyât veya ilâhiyyâta uygulanan felsefî akıl hakkındaki bu eleştirisinden peygamberlik ve vahiy olayının niteliği ile ilgili olarak çıkaracağı dolaylı sonuç, bunların aklın alanına girmeyen, onu aşan bir düzenin görüntüleri ve ürünleri olduğudur. Gazâlî'ye göre nasıl ki duyu bilgisinin üstünde başka bir bilgi çeşidi varsa ve ikinci, yani aklî bilgi, birinciyi yargılıyor ise aynı şekilde aklî bilginin üstünde de başka bir bilginin ve bu bilginin konusu olan başka bir alanın olduğunu kabul etmek gerekir. "Akıl ile insan, zorunlulukları, caizleri, imkânsızları ve daha önceki durumlarda kendisinde bulunmayan şeyleri bilir. Ama aklın ötesinde bir durum daha vardır. Bu durumda insan gaybı, gelecekte olacak olayları ve aklın kavramaktan âciz olduğu diğer şeyleri görür. Nasıl ki temyiz kuvveti, ma'kûlleri, his kuvveti temyiz kuvvetinin idrâk ettiği şeyleri idrâkten âcizse, akıl da bu (kendi üzerindeki) şeyleri idrâkten âcizdir". "Nasıl ki akıl, insanın sahip olduğu durumlardan bir durumdur ve bu durumda insanda, duyuların kavramaktan âciz oldukları ma'kûlleri görebilen bir "göz" hasıl olursa, aynı şekilde peygamberlik de böyle bir durumdur. Bu durumda insanda bir göz hasıl olar. Bu gözde öyle bir nur vardır ki onunla gayb ve aklın kavrayamayacağı şeyler açıklığa kavuşur.[184] İmdi işte aklın üzerindeki bu alan, tanrısal olanın alanıdır. Bu alan hakkında bize bilgi veren de peygamberlerdir. O halde peygamberlik, özü itibariyle, aklî bir olay değildir. Peygamberlerin getirmiş oldukları vahiyler de özleri itibariyle akılla kavranılabilir nitelikte değildirler. Bundan ötürü bu alanla ilgili olarak aklın kendi imkânlarını bil-

184 Munkız, s. 35-36; Güngör, 54-55.

mesi ve peygamberlik ve vahyin direktiflerini takip etmesi gerekir.

İmdi burada bir nokta üzerinde tekrar israr etmemiz gerekir: Gazâlî, aklın üzerinde bir alan olduğu, dolayısı ile aklın kendisinin bu alanla temasa geçemeyeceğini, bu alanın varlığına ve bilgisine ancak peygamberlikle erişilebileceğini, dolayısı ile aklın bu alanla ilgili olarak herhangi bir şekilde kendi imkânları ile bilgi edinme arzusundan vazgeçerek vahyin direktiflerine uyması gerektiğini söylemektedir. Acaba onun bu sözleri, vahyin önermelerinin, felsefî ilâhiyyâtın önermelerinden farklı olarak kesin, zorunlu bir bilgi değerinde olan önermeler oldukları anlamına gelir mi? Daha açık bir deyişle acaba vahyin önermelerinin bilgi bakımından değeri nedir?

Eğer "zorunlu" bilgiden, filozofların mantık ve matematik gibi disiplinlerinde sahip oldukları ve tersinin düşünülmesinde akıl için bir çelişki olan bir bilgiyi anlıyorsak, Gazâlî, vahyin önermelerinin bu nitelikte olmadıklarını kabul etmektedir. Çünkü eğer böyle olmuş olsalardı onların herkes tarafından, akılla kavranılmaları ve ispat edilmeleri mümkün olan bir karakterde olmaları gerekirdi. Oysa Gazâlî'nin buraya kadar sergilediğimiz görüşlerinden açığa çıktığını zannettiğimiz üzere, onun tam da bu görüşe karşı çıktığını söyleyebiliriz. Yani Gazâlî, her şeyden önce, bir Tanrı olması gerektiği hakkında insan aklında kaynağını ve ispatını bulacak zorunlu bir bilginin imkânına inanmamaktadır. Aynı şekilde o, evrende iki tane Tanrı olamayacağının hiç de on sayısının üçten büyük olduğunun bilinmesinde olduğu gibi aklî bir zorunlulukla bilinebileceği görüşünde değildir. Gazâlî için gerek peygamberliğin kendisi "mümkün" bir olaydır, gerekse onun getirmiş olduğu tebliğin içeriği bu anlamda zorunlu olmayan, mümkün önermelerden oluşmaktadır. Bu açıdan filozofların ilâhiyyât konusunda ileri sürmüş oldukları görüşlerle, vahyin getirmiş olduğu görüşler akıl bakımından "mümkün" (caiz) tasavvurlar olmaları bakımından aynı karakterdedirler. Ancak Gazâlî, aklın üzerinde bir alanın varlığına inanmaktadır.

Böyle bir alanın olduğunu akla dayanan delillerle göstermek, ispat etmek mümkün değildir. Böyle bir alanın olduğunu bize gösteren, mistik deneylerimizdir ve en önemlisi peygamberlerin varlığıdır. O halde peygamberlik, zorunluluğunu böyle bir alanın varlığına olan inançtan, böyle bir alan da varlığının zorunluluğunu peygamberlikten alır. Peygamberliğe inanan bir kişi, onun getirdiği tebliğin önermelerinin "zorunlu" olduğunu kabul eder. Başka deyişle bu tebliğin içeriği akıl bakımından "caizler" alanındadır. Ama peygamberliğe inanan biri için bu "caizler", bir "zorunlu varlık ve doğruluk" kazanırlar. Bundan ötürü peygamberliğe inanan bir kişi akıl bakımından mümkün tasavvurlardan birini (yani vahyi), diğerlerine (yani felsefî ilâhiyyât modellerine) tercih ederek onun "zorunlu"luğunu tasdik eder.

Gazâlî'nin bu görüşünü *Al-İktisâd fi al-İ'tikâd* adlı eserinde Şeriat ile akıl arası ilişkilerin ne şekilde olması gerektiği hakkında ileri sürdüğü bir teoride açıkca ortaya koyduğunu görüyoruz. Bu teoriyi işlediği pasaj bizim bakımımızdan çok anlamlı bir biçimde "Şeriat'in getirmiş olduğu ve aklın mümkün (câiz) olduğuna hükmettiği şeylerin tasdik edilmelerinin zorunluluğuna dair" başlığını taşımaktadır.[185] Gazâlî'nin bu başlığı, onun, önceden, "zorunlu olarak bilinen şeyler" ve "zorunlu olmayarak bilinen şeyler" ayrımını yaptığını göstermektedir. Burada Gazâlî açıkca Şeriat'ın getirmiş olduğu haberlerin, aklın "câiz" olarak gördüğü şeyler alanına, yani "mümkünler" alanına girdiğini düşünmektedir. Bununla birlikte o, bu "mümkün haberler'in tasdik edilmelerinin "zorunlu" olduğunu söylemektedir. Bu zorunluluğun kaynağı, görüldüğü gibi, haberin kendisinde olmayacaktır; o haberin caiz olduğunu gören, fakat o haberi getirene inandığı için onu böylece tasdik eden bizde olacaktır.

Acaba Şeriat'ın getirmiş olduğu ve aklın câiz olduğunu gördüğü bu haberler kaç gruptandır? Gazâlî'ye göre bunlar, a) Şeriat olmasa da insanın aklı ile bilebileceği şeyler, b) Şeriat olmasa

185 *Al-İktisâd*, s. 210; Işık çevrisi, s. 157.

insanın kendisinden bir haberi olamayacağı, dolayısı ile bilemeyeceği şeyler ve nihayet c) insanın hem akılla, hem de Şeriat ile bileceği şeyler olarak üç grupta toplanabilirler. Şeriat olmasa da insanın aklı ile bilebileceği şeyler grubuna Gazâlî, evrenin zamanda varlığa gelmesi, onu varlığa getiren bir varlığın olması, bu varlığın bir kudreti, ilmi, irâdesi olması gerektiği gibi konuları sokmaktadır. (Yalnız burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır: Gazâlî, evrenin zamanda varlığa gelmesi, onun varlığa getiren bir yaratıcının olması ve benzerleri hakkındaki bilgimizin "zorunlu" bir bilgi olduğunu söylemek istememektedir. Çünkü yukarda gördüğümüz gibi o bu haberleri "aklın caiz olduğuna hükmettiği şeyler" alanına sokmaktadır. Onun demek istediği, eğer aklımızı kullanırsak bir şeriat gelmemiş olsaydı dahi evrenin zamanda varlığı, onun bir varlığa getiricisinin olması gerektiği gibi konular üzerinde düşünebileceğimiz ve bu sonuçlara varabileceğimizdir. Ama burada varacağımız sonuçlar asla "zorunlu" bir bilgi niteliğini taşıyan sonuçlar olmayacaklardır). İkinci gruba giren şeylere gelince, onları birincilerden ayıran işte tam bu, "yalnız başına aklın kendileri hakkında herhangi bir haber verememesi" özellikleridir. Bunlar Peygamber'den işitme (sam') yolu ile bilinen, öbür dünyada insanın yeniden haşr olunacağı, bu dünyadaki fiillerinin karşılığı olan mükâfatlara erişeceği veya cezalara çarptırılacağı ve benzeri konulara dair haberlerdir. Üçüncü gruba gelince, Gazâlî, buraya da öbür dünyada Tanrı'yı görme (al-ru'ya), arazları ve hareketleri yaratmada Tanrı'nın tekliği ve benzeri konulardaki haberleri sokmaktadır.[186]

İmdi Gazâlî'ye göre bu üç gruba ait olan Şeriat haberlerinin de, akıl kendilerinin "câiz" olduğunu gördüğü için, tasdik edilmeleri zorunludur. Birinci grup haberlerin tasdiki gerekir; çünkü zaten aklın kendisi de onları tasdik etmek durumundadır. İkinci gruba ait haberleri aklın yalnız başına bilmesi söz konu-

186 *Al-İktisâd,* s. 210-211; Işık, s. 157-158.

su değildir. Ama bu haberlerin içerikleri bilindiğinde, öğrenildiğinde, onların da aklın "câizleri" alanına girdikleri görülmektedir. İmdi bu görüşlerin karşıtı olan görüşler, meselâ öbür dünyada bir yeniden yaratımın, bir cennet ve cehennemin mevcut olmadığı görüşleri akıl bakımından aynı derecede "câiz" olabilir. Ama madem ki Tanrı veya Peygamber, bu iki "câiz"den birinin "gerçek, doğru" olduğunu söylemiştir. O halde bu iki caizden Şeriat'in "tahsis" etmiş olduğunun doğruluğunu tasdik etmek zorunludur. Üçüncü gruba gelince, onlar da madem ki hem aklın tasdik edebildiği hem de Şeriat'ın hakkında açık bir haberi olduğu konulara aittir; o halde onların da tasdik edilmeleri zorunludur. Sonuç olarak her halükârda hakkında Şeriat'ın haberinin vaki olduğu ve aklın câiz olduğunu gördüğü her şeyin tasdik edilmesi zorunludur.[187]

Peki acaba aklın "imkânsız" gördüğü Şeriat haberleri mevcut olabilir mi? Gazâlî Şeriat haberlerinin akıl bakımından "zorunlu" olmadıklarını düşündüğü gibi, onların yine bu bakımdan "imkânsız" olamayacaklarını da düşünmektedir.[188] Gazâlî için Tanrı, Türker'in de işaret ettiği gibi akıl bakımından imkânsız olanı yapamaz. Tanrı, özdeşlik veya çelişmezlik ilkesine tâbidir.[189] O halde Gazâlî'nin Tanrı'sının akıl bakımından imkânsız olduğu görülen bir haberi iletmesi, böyle bir hükmü ileri sürmesi düşünülemez.

Gazâlî'nin peygamberlik ve vahyin alanını bu şekilde aklaaykırı olmayan, ama aklı aşan bir özellikte görmesinden onun dindarlık hakkında belli bir anlayışı çıkar. Dindar kişi, filozofların iddia ettikleri gibi Vahy'e akılla erişmeye çalışan kişi değildir. O, ya peygamberin deneyini bir alt düzeyden tekrarlamaya çalışarak tanrısala aklı aşan bir yolla, yani mistik deneylerle yaklaşmaya çalışan kişidir, yani Sûfîlerdir veya bu deneyi tekrarlamaktan âciz olduğunu gördüğünde Peygamber'in sözlerini olduğu gibi alarak O'na imân eden, O'nun emirlerine uyan kişi-

187 *Al-İktisâd,* s. 211; Işık, s. 157-158.
188 *Al-İktisâd,* s. 212; Işık, s. 158.
189 Türker, *Üç Tehâfut,* s. 351, 354, 355.

dir, yani sokaktaki insan, halktır. Bundan ötürü Gazâlî, tanrısala ulaşmak isteyen gruplar içinde en başarılı bir yol tutanların Sûfîler olduğunu düşünmektedir. Gazâlî'nin fikrî gelişimi içinde en sonunda tasavvufta karar kıldığı, tasavvufun İslâm'ın son sözü olduğuna inandığı bilinmektedir. Gazâlî'ye göre tasavvufun ana özelliği, akıl aracılığı ile Tanrı'ya erişmeye çalışan bir hareket olmamasıdır. Tasavvufun esası insanın dünyadan uzaklaşması, bütün varlığı ile Tanrı'ya yönelmesidir. Bunun için Sûfînin nefsini ortadan kaldırması, kötü ahlâkî vasıflarından kendisini kurtarması, ruhunu Tanrı'yı yaşamaya hazır hale getirmesi gerekir. Bunların sonucunda Sûfînin varmak istediği amaç, varlığını Tanrı'nın varlığında eritmektir. Bu ise akılla, bilgi ile, öğrenme ile değil, ibadetle, pratikle, tatmak, yaşamak, hâl ve sıfatlarını değiştirmekle olur. Süfîlerde, dinin iki önemli özelliği ortaya çıkar: Birinci olarak din, filozofların zannettiği gibi bir "bilgi" konusu değildir, daha ziyade bir "yaşama" konusudur. İkinci olarak, bu "yaşama"nın yolu akıldan geçmez, ibadetlerden, pratiklerden ve bunların vasıtası ile erişilen "akıl-üstü", "mistik" deneylerden geçer.[190]

4) İbni Rüşd ve Aristotelesçiliğe Dönüş Çağrısı

İbni Sina, felsefe ile vahyedilmiş din, bu arada İslâm arasında herhangi bir çelişki olmadığını, düzgün bir biçimde çalışan felsefî aklın kendi imkânları ile Peygamber'in getirmiş olduğu tebliğin içeriğini kavrayabileceğini söylemişti. İbni Tufeyl'in muhayyel adasında yalnız başına yetişen Hay İbni Yakzân'ı ile karşılaştığında Absâl, onun kendi aklı ve imkânları ile erişmiş olduğu hakikatlerin, vahyedilmiş bir dinin kurucusu, yani İslâm peygamberi tarafından getirilmiş olan öğreti ile aynı sonuçlara vardığını görür.[191] İbni Sina, vahyedilmiş dinlerin, bu arada İs-

190 *Munkız*, s. 28-34; Güngör, s. 44-53.
191 İbn Tufayl, *Hayy bin Yakzan*, Ahmad Amin neşri, *Hayy bin Yakzan lî İbn Sinâ va İbn Tufayl va al Suhravardi* içinde, s. 58-131, Mısır, 1952, Dâr al-Ma'arif, s. 126.

lâm'ın, felsefî ilâhiyyâtın halkın anlayış seviyesine göre uyarlanmış, daha sembolik, daha duyusal cinsten bir ifadesi olduğunu söylemişti. Hayy ibni Yakzân da Absâl ile karşılaştığında ve ondan vahyedilmiş bir dinin içeriğini öğrendiğinde, bunun, kendi aklı ile bulmuş olduğu hakikatlerin daha aşağı düzenden bir ifadesi olduğunu tesbit eder.[192] İbni Sina, peygamberliğin ve vahyin anlamını araştırırken, son çözümde onların varlık nedenlerini halkta bulmuştu. Halka, Tanrı ve gelecek hayat hakkında, kendisinin anlayış seviyesini aşan ifadelerle hitap edilmeye kalkışılırsa, bunun bir yararı olamayacağını, tam tersine onun zihnini karıştıracağını söylemişti. Hayy ibni Yakzân, Absâl ile birlikte onun ülkesine döndüğünde ve halka, dinlerinin gerisinde yatan, kendi aklı ile bulmuş olduğu hakikatleri açmak istediğinde İbni Sina'nın bu görüşünde ne kadar haklı olduğunu görür; çünkü Hayy ibni Yakzân onlara felsefenin, ilâhiyyâtın sırlarını öğretmeye kalkar kalkmaz, halk bir yabancıya gösterilmesi gereken konukseverlik kurallarının sınırlarını aşarak yavaş yavaş sinirlenmeye ve kendisine düşmanlık belirtileri göstermeye başlayacaktır.[193]

İşte Gazâlî'den hemen sonra İspanya'da yaşayan büyük Müslüman filozoflarından biri olan İbni Tufeyl'in *Hayy ibni Yakzân* adlı felsefî romanında anlattığı budur. Burada açıkça görüldüğü üzere Gazâlî'nin Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar vesilesi ile felsefeye, özellikle onun ilâhiyyât kısmına yönelttiği eleştiriler İbni Tufeyl üzerinde herhangi bir şekilde etkide bulunmuş görünmemektedir. O felsefe ile vahiy arasındaki ilişkiler sorununda Kindî tarafından başlatılan, Fârâbî ve İbni Sina tarafından geliştirilerek devam ettirilen düşünce çizgisi içinde kararlı bir biçimde ilerlemektedir. Onun bu düşünceye herhangi bir şekilde önemli bir katkısı söz konusu değildir. Bununla birlikte onda, İslâm toplumunda kendi çağında felsefenin yeri, halkla filozoflar arasındaki ilişkilerle ilgili olarak ilginç bir gözlem vardır. Hayy

192 Aynı yer.
193 a.g.e., s. 128-130.

ibni Yakzân halka felsefî ilâhiyyâtın sırlarını öğretme, dinlerinin sembol ve benzetmeleri gerisinde yatan hakikatleri gösterme çabalarının başarısızlığa mahkûm olduğunu görünce yeniden geldiği yere, adasına dönecektir. Bu dönüşü bir çok anlamda yorumlanabilir; Onun, toplumu, tedavi edilmez bir biçimde bozulmuş olduğunu, ona felsefenin değil, ancak dinin yaraştığını, bu dini daha yüksek bir seviyeden islâh etme çabalarının başarısızlığa mahkûm olduğunu gördüğü anlamına alınabilir.[194] Ama daha önemli olarak bu dönüş, filozofun toplum içindeki yalnızlığını, toplumla ve onun dini ile olumlu ilişkiler kurmak yönündeki çabalarının başarısızlığını göstermekte değil midir? Bu daha derin bir planda, Fârâbî ve İbni Sina gibi filozofların bütün uzlaştırma ve uyuşturma çabalarına rağmen, İslâm'da, felsefe ile din arasındaki mesafenin gitgide kapanması şöyle dursun, tehlikeli bir şekilde açılmaya yüz tuttuğunu ifade etmekte değil midir?[195] İbni Sina halkın felsefeyi anlayamayacağını söylemişti. Bununla birlikte halk ile filozoflar arasındaki ilişkilerin dostane bir şekilde yürümemesi için ortada bir neden olmadığını düşünür gibiydi. Oysa İbni Tufeyl, bu ilişkilerin artık düşmanca bir takım ilişkilere dönüştüğünü, filozofun, ister halkın baskısı altında, isterse kendi kararı ile, kendisini toplumdan tecrit etmeye doğru gittiğini haber vermektedir.

İbni Tufeyl'den sonra bir diğer büyük İspanyalı Müslüman filozof, felsefe ile vahyin, birbirlerine düşman olmaları şöyle dursun, birbirleriyle tam bir dostluk içinde yaşamaları gereken iki "süt kardeşi" olduklarını söyleyerek onlar arasında açıldığı görülen boşluğu kapatmak, felsefeyi Müslüman toplumu içinde yeniden "akredite" etmek isteyecektir. Bu, İbni Rüşt'tür. İbni Rüşt, Gazâlî'nin, felsefî ilâhiyyât vesilesi ile felsefe ve filozoflara karşı yapmış olduğu hücumlara karşı çıkarak, felsefenin, Vahy'i kavrayamayacağı şöyle dursun, onun değerini anlamak için baş

194 Badawi, *Histoire,* II. s. 735.
195 Corbin, *Histoire,* s. 333.

vurulacak yolların en emini, en geçerlisi olduğunu tekrardan ve ısrarla ileri sürecektir. Bu konuya ayırmış olduğu eserlerinde, Gazâlî'nin, felsefî ilâhiyyâta yapmış olduğu eleştirilerin bir kısmını dikkate almakla beraber, gene Fârâbî, İbni Sina gibi filozofların tezlerini devam ettirerek, son çözümde ve ilke itibariyle, Vahy'in tamamen aklî, yani felsefî bir yapıda olduğunu dolayısı ile onun içeriğine felsefe aracılığı ile erişilebileceğini savunacaktır. Bunun onu götürdüğü önemli bir sonuç, Vahiy için felsefenin zararlı olduğu bir yana, yararlı, hatta zorunlu olduğu olacaktır. Özü itibariyle aklî, felsefî bir yapıda olduğu için Vahy'in özünü en iyi bir şekilde anlayacak ve bize anlatabilecek olanlar, ona göre, ne sokaktaki insan, halk, ne haksız olarak kendilerini bu işte yetkili gibi göstermeye çalışan Kelâmcılar, ne aralarında Gazâlî'nin de bulunduğu birçoklarının zannettiği gibi mutasavvıflar, ne din bilgini geçinen fıkıhçılar olmayacak ancak ve ancak filozoflar olacaktır. Felsefî ilâhiyyât, sadece mümkün değildir, aynı zamanda Tanrı'nın, tanrısalın, dinin gerçeğinin ortaya çıkarılması için bir zorunluluktur. Aristotelesçi ilâhiyyât modeli, Vahiy ile ilişkilerinde göz önüne alındığı zaman, ona aykırı ve zararlı bir takım sonuçlar içeren bir sistem olması şöyle dursun, onun gerçek anlam ve amacını bize en iyi bir biçimde gösterecek tek modeldir. Bu model adına konuşan Fârâbî, İbni Sina gibi filozofların sistemlerinde İslâm vahyi ile uyuşmadığı zannedilen bazı noktaların varlığına raslanmakta ise bunu iki nedene bağlayarak açıklamak mümkündür: Ya bu insanlar Aristoteles'in sözü edilen noktalar üzerindeki görüşlerini yanlış anlamış ve nakletmişlerdir veya din adına ortaya çıkan kişiler sözü edilen çatışma noktalarında gerek bu filozofların görüşlerini gerekse Şeriat'ın öğretisini yanlış anlamakta ve yorumlamaktadırlar. Biraz daha taviz verilerek Aristoteles'in öğretisinde, bir bütün olarak İslâm vahyinde içerilmiş bulunan bütün noktaların kesin ispatlarının bulunmadığı, yani bir "olay" olarak, Aristoteles'in öğretisinin İslâm vahyinin bütün unsurlarının aklî-felsefî açıklamalarını içinde bulundurmamakta olduğu da kabul

edilebilir. Bununla birlikte uygun yöntemlerle çalışan felsefî düşüncenin, "bir gün", bu unsurların da aklî-felsefî açıklamalarını bulabileceği, verebileceği bir "imkân" ve "ilke" olarak kabul edilmelidir.[196] Düzgün bir biçimde çalışan felsefî akılla, iyi anlaşılan tanrısal vahiy arasında bir çatışma olması, onların yapıları gereği mümkün değildir.

Gazâlî'nin, felsefî aklın vahiy üzerinde çalıştırılması sonucunda din bakımından ortaya çıktığını iddia ettiği pratik mahzur ve tehlikelere gelince, filozoflar bu itham ve suçlamaları hak etmemişlerdir. Çünkü gerçek bir filozofun bu konudaki düşüncelerinde, Gazâlî'nin iddia ettiği gibi dini din olarak ortadan kaldırmak tehlikesini gösteren hiçbir şey yoktur, olamaz. Tersine filozoflar, dinin hükümranlığı altında halkın gerek bu dünyada gerekse öteki dünyada mutlu bir şekilde yaşaması için ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Dinin gerek teorik gerekse pratik otoritesini kuvvetlendirmek için olumlu katkılarda bulunurlar. Bu konuda Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği suçlamalar doğru değildir. Eğer burada illâ bir suçlu aranması gerekiyorsa, o, din ve felsefenin birer süt kardeşi gibi uyumlu ve olumlu bir ilişki içinde yaşaması için her çabadan çekinmeyen filozof değil, dinle felsefeyi anlamayarak onları birbirine karıştıran ve aralarında haksız olarak olumsuz ilişkiler doğmasına, halkın da kafasının karışmasına neden olan diğerleri, en başta Gazâlî'nin de kendilerinden biri olduğu kelâmcıdır.

İbni Rüşt'ün bu fikirlerini, eserleri arasında *Fasl al-Makâl, al-Kaşf 'an Manâhıc al-Adilla* ve *Tahâfut al-Tahâfut*'ünden çıkarmak durumundayız. Bunlardan ilk ikisi, İbni Rüşt tarafından özel olarak felsefe ile vahiy arası ilişkiler sorununa tahsis edilmiştir. *Fasl al Makâl*'da felsefe ile İslâm vahyinin uyumunun teorik temelleri ortaya atılır. *Al-Kaşf*'de ise bu teorinin bir

196 A.F. Mehren, Etudes sur la Philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne et al-Gazzâlî, *Museon,* Novembre 1888, T. VIII-VIII. s. 616.

nevi uygulaması gösterilmeye çalışılır. Başka deyişle bu iki eser bir bütün teşkil ederler; birinci, sorunun teorik ve genel çözümünü verir, ikinci ise bu çözümü alarak, onu İslâm'ın bazı temel inanç unsurları üzerinde uygulamaya ve göstermeye çalışır.

Fasl al-Makâl, haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere, İslâm'da vahiy ile felsefe arası ilişkiler sorununda daha önce felâsife tarafından yapılmış olan çalışmaların bir en üst (culmination) noktasıdır.[197] Onun bir diğer özelliği, hiç olmazsa Sünnî İslâm geleneğinde din ve felsefe arası ilişkiler sorununa özel olarak tahsis edilmiş olan başlıca kitab olmasıdır.

Fasl al-Makâl'ın ana tezi, yukarda kısaca işaret ettiğimiz üzere tek cümle ile, felsefe ile Şeriat'ın, birbirlerine aykırı düşen şeyler olmadıkları, tam tersine birbirlerine uygun düşen, biri diğerini teyid eden, destekleyen iki dost, iki kardeş olduklarıdır. Bu görüşün dayanağı daha derin bir plandan olmak üzere, İbni Rüşt'ün kanaatine göre, Şeriat'in kaynağı itibariyle temelde aklî olan bir varlıktan, Tanrı'dan çıkması ve yapısı itibariyle ve bundan ötürü akıl tarafından tam bir uygunlukla kavranılabilecek bir özellikte olmasıdır. Bu kanaatin mantıkî sonucu, Şeriat'in, aklın en mükemmel bir ürünü olan felsefe ile tam bir uyum ve kardeşlik içinde yaşayabileceğinden daha da öte, ancak felsefî akılla, özüne, gerçeğine varılabilecek bir kurum olduğudur. Bunun bizi götüreceği diğer bir ana sonuç, Şeriat bakımından felsefenin kendisiyle ilgilenmesinin kabul edilebilir (mubâh) bir şey olmakla kalmayıp, bunun aynı zamanda filozofun üstüne düşen zorunlu bir görev olacağıdır. O halde felsefe, Şeriat'ın en büyük yardımcısı, filozoflar da Peygamber'in gerçek vârisleridir.

Bu ana tezin *Fasl al-Makâl*'da sergilenmesi ve ispat edilmesinde tutulan yolun belli başlı durakları, önemli anları ise şöylece özetlenebilir. İbni Rüşt, burada, önce varmak istediği amaca uygun bir felsefe tanımı vermekle işe başlar: "Felsefenin işi, varlıklar üzerinde düşünmekten ve onları Yapıcı'larına (al-Sâni')

197 G. Houranî, *Averroes on the Harmony of Religion and Philisophy*, London, 1961, s. 6.

delalet etmeleri, yani yapılmış olmaları bakımından nazar-ı itibara almaktan başka bir şey değildir".[198] Başka bir deyişle felsefe, varlığa yapıcısı veya varlığa getiricisi açısından bakmaktır. İmdi bir varlığın yapısını ne kadar tam ve iyi bir şekilde bilirsek, onun varlığa getirenini veya yapanını da o kadar iyi biliriz. Sözü edilen örnekte evreni ve onun içindeki varlıkları ne kadar iyi bilirsek, onları varlığa getiren Tanrı'yı da o kadar iyi biliriz. Nitekim Tanrı'nın kendisi bize varlıklara böyle bir "ibret nazarı" ile bakmamızı emretmektedir. (İbni Rüşt bu konuda Kur'an'dan, yaratıklara ibret nazarı ile bakmamızı emreden bir çok âyeti yardımına çağırır). O halde varlıklara varlığa getiricileri açısından "nazar" etmemiz demek olan felsefe, Tanrı tarafından emredilmiştir. Bu, felsefenin Şeriat bakımından kabul edilebilir bir etkenlik olmaktan öte zorunlu (vâcib) bir etkenlik olduğunu gösterir.[199]

Şeriat bakımından varlıklara akıl yolu ile bakmak, onlar üzerinde akla dayanan kıyaslar teşkil edip burhanlar oluşturmak, böylece onları varlığa getirenin derin bilgisine erişmek, önerilen, övülen, emredilen, hatta zorunlu kılınan bir görev olduğu halde, bu görevi üstlenmeye çalışan kişilere, yani filozoflara niçin zaman zaman saldırılar yöneltilmiş ve Gazâlî gibi kişiler tarafından felsefe neden mahkûm edilmeye çalışılmıştır? Bunu araştıran İbni Rüşt, felsefeye yöneltilen çeşitli eleştirileri ele almakta ve onları cevaplandırmaya çalışmaktadır. Bu eleştirilerden biri, "aklî kıyaslar yolu ile varlığa bakmanın sadr-ı İslâm'da mevcut olmadığı", dolayısı ile felsefenin bir "bid'at" koktuğu eleştirisidir. İslâm'daki Fıkıh çalışmalarını ele alan İbni Rüşt, Şeriat malzemesi üzerinde fıkhî kıyaslar yolu ile akıl yürütmenin de "sadr-ı İslâm" da mevcut olmadığını ama bundan ötürü Fıkh'ın bir "bid'at" sayılmadığını hatırlatarak buna cevap

198 L. Gauthier, *Traité Decisif (Fasl al-Makâl) sur l'Accord de la Religion et de la Philosophie*, III. Baskı, Alger, 1948, Carbonnel, s. 1; Türkçe çevirisi: Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbni Rüşd'ün Felsefesi*, s. 1.

199 *Fasl al-Makâl*, s. 1-2; Ayasbeyoğlu, s. 1-2.

verir.[200] Bu eleştirilerden bir diğeri varlıklara, yaratıcıları bakımından nazar etmenin biricik yolu olan aklî kıyaslar üzerinde çalışmalar yapan ilk bilginlerin, İslâm'dan önce gelen, eski Müslüman olmayan bilginler olduğu, dolayısı ile onlardan, yani Aristoteles, Platon gibi Yunanlı filozoflardan yararlanmanın mahzurlu olacağı eleştirisidir. İbni Rüşt'e göre bu eleştiri de çürüktür. Her akıl sahibi Müslüman üzerine farz kılınmış olan bu görevde daha sonra gelenlerin daha öncekilerden yardım almaları son derece tabiîdir "Eskilerin kitaplarındaki amaç, Şeriat'in bizi teşvik ettiği amaçtan ibaret oldukça onların bu kitaplarına bakmak Şeriat bakımından zorunludur.[201] Bundan daha önemli olarak felsefeye yöneltilen diğer somut bir eleştiri, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde ileri sürmüş olduğu filozofların bazı görüşlerinin Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin bazılarına açıkca aykırı olduğu, dolayısı ile birer "küfr" teşkil ettiği eleştirisidir. İbni Rüşt buna da çift bir savunma ile karşı çıkar: Bir defa ya bir fikrî eksiklik, ya usul ve tertip dairesinde akıl yürütememek veya filozofların kitaplarını incelerken kendisine rehberlik edecek iyi bir öğretmen bulamamaktan vb. ötürü kendilerine filozof adı verilen kişilerden bazıları bir felsefî görüşü ortaya atarken veya naklederken yanılmış olabilirler. Bunların varlığı, felsefenin kendisinin yücelik, geçerlilik ve yanılmazlığına bir zarar vermez.[202] Kaldı ki filozoflara atfedilen ve İslâm öğretisinin bazı temel ilkelerine aykırı düştüğü ileri sürülen görüşleri de filozoflar gerçekte ileri sürmemişlerdir. Meselâ Gazâlî *Tehâfüt*'ünde, filozofların Tanrı'nın âlemde olup biten "cüz'îler"i bilemiyeceği görüşünde olduklarını söylemiştir ve bu görüşün Sünnet Ehli'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine aykırı düştüğünü belirtmiştir. Oysa gerçek böyle değildir. Filozoflar, Tanrı'nın "cüz'îler"i bilemiyeceğini ileri sürmemiştir; onlar sadece, Tanrı'nın onları, bizim onlar hak-

200 *Fasl al-Makâl*, s. 3; Ayasbeyoğlu, s. 3.
201 *Fasl al-Makâl*, s. 4-6; Ayasbeyoğlu, s. 4-6.
202 *Fasl al-Makâl*, s. 6-7; Ayasbeyoğlu, s. 6-7.

kındaki bilgimizden farklı bir bilgi ile bildiğini söylemişlerdir.[203] Bu aynı durum, filozofların öbür dünyada bedenlerin haşrını inkâr etmekte oldukları iddiası için de söz konusudur. Oysa filozoflar Gazâlî'nin iddia ettiği gibi bunu inkâr etmezler; yalnız bu dünyada sahip olunan bedenin aynısının tekrar yaratılacağını kabul etmezler.[204] Gazâlî'nin filozofları "tekfir" etmeye kalktığı üçüncü teze gelince, gerçi onlar âlemin zaman bakımından ezelî olduğunu ileri sürmüşlerdir; ama zaten İslâmî öğretide âlemin zaman içinde yaratılmış olduğuna dair açık bir nâs mevcut değildir.

O halde sonuç olarak genel olarak felsefeye, özel olarak felsefenin Şeriat alanında kullanılmasına yöneltilmiş olan bu eleştiriler, çürük, köksüz, temelsizdir. Felsefe veya "burhanî nazâr" Şeriat'ın tebliğine aykırı düşmez, tersine ona uygun düşer ve onu teyid eder".[205]

Felsefî nazârla herhangi bir varlıkla ilgili bir bilgiye erişildiğinde Şeriat bakımından bu bilgi ile ilgili olarak kaç durum söz konusu olabilir? Ya Şeriat'ın bu konuda herhangi bir ifadesi yoktur veya vardır. Birinci durumda felsefe ile Şeriat arasında herhangi bir çatışmadan söz edilemeyeceği açıktır. İkinci durumda yine ortada iki şık olacaktır: Ya Şeriat'in bu konudaki ifadesi, felsefî nazarla varılan sözü edilen bilgiye uygundur veya ona aykırı gibi görünmektedir. Birinci durumda ortada yine bir sorun yoktur; ikinci şıkta ise yapılacak şey, Şeriat'ın o ifadesine iyi bakmak ve onun "tevil"ini aramaktır.[206]

İbni Rüşt'ün felsefe ile Şeriat arasında herhangi bir çatışmanın ortaya çıkar gibi göründüğü durumlarda (ortaya çıktığı demiyoruz, "çıkar gibi göründüğü" diyoruz; çünkü İbni Rüşt'ün başta ortaya koyduğu felsefe ile Şeriat'in uyumu postülasına göre ikisi arasına gerçekte bir çatışma olamaz), bu görünen çatış-

203 *Fasl al-Makâl,* s. 12-13; Ayasbeyoğlu, s. 13-15.
204 İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut,* s. 586.
205 *Fasl al-Makâl,* s. 8; Ayasbeyoğlu, s. 9.
206 *Fasl al-Makâl,* s. 8-9; Ayasbeyoğlu, s. 9.

mayı ortadan kaldırmak için baş vurduğu ana kavram bu "te'vil" kavramıdır. Ona göre Peygamber'in getirmiş olduğu tebliği içinde "te'vil edilebilir" bazı ifadeler, unsurlar vardır. Şeriat malzemesi içinde hiç olmazsa bir kısmının "te'vil edilebilir" nitelikte olması İbni Rüşt'ü Şeriat'te "bâtın" ve "zâhir" sorununa götürür. Bir başka deyişle İbni Rüşt'e göre "te'vil"in dayanağı Şeriat'te bir "bâtın" ve "zâhir" olmasıdır. Nitekim yine İbni Rüşt'e göre Tanrı'nın kendisi göndermiş olduğu mesajda, yani Kur'an'da, "muhkem" ve "müteşabih" âyetlerinin olduğu ve bu ikincilerin "te'vil"ini ancak kendisinin -ve İbni Rüşt'e göre, ilimde "rusûh" sahibi olan kimselerin- bilebileceğini bildirmektedir. O halde bizzat Tanrı'nın kendisi bize, mesajı içinde "te'vil" kabul eder unsurların, ifadelerin olduğunu haber vermektedir. Bundan dolayı felsefe ile Şeriat'in ifadeleri arasında bir çatışmanın göründüğü durumlarda filozofun, Şeriat'ın ifadelerini "te'vil" etmesi doğrudur ve meşrudur.[207]

İbni Rüşt bununla da yetinmez; Kur'an'daki "muhkem ve "müteşabih" âyetlerin, "bâtın" ve "zâhir"in varlığı ile ilgili bir açıklama vermeye de çalışır. Şeriat'in "bâtın" ve "zâhir"i içermesi, dolayısı ile "te'vil"i mümkün kılmasının nedeni veya dayanağı, "tasdik nokta-i nazarından insanların yaratılışlarındaki farklılık"tır. Şeriat, Tanrı'ya davet yollarının bütününü içerir. İmdi insanlar yaratılışları, yetenekleri, Şeriat'ın davetini tasdik etme konusundaki tabiatları bakımından birbirlerinden farklı olduklarına, Şeriat'ın amacı, bu sınıflardan yalnızca birisine hitap etmek değildir; onların hepsine hitap etmektir. Dolayısı ile onun, bu üç insan grubunu da Tanrı yoluna davet edecek sözleri, onların anlama ve tasdik etme özelliklerine uygun olarak içermesi gerekir. Nitekim de Kur'an bu sözleri veya unsurları içermektedir. Onun içinde sadece ilimde "rusûh" sahibi olan, burhanlarla tasdik eden yüksek zekâlı, yetenekli insanların kavrayabileceği burhanî hakikatler olduğu gibi, bir şeyi ancak

207 *Fasl al-Makâl,* s. 9-12; Ayasbeyoğlu, s. 9-13.

görünen (şahid), duyusal olanla (mahsûs) karşılaştırmak suretiyle anlayabilen, aklı tahayyülünden ayrılamayan, tahayyül edemediği şeyler'in varlığını kabul edemeyen basit, geniş halk tabakalarına hitap eden hitâbî sözler veya "zâhirî" hakikatler de vardır. Şeriat'in çoğunluğu teşkil eden geniş halk yığınlarına hitap etmek için kullanmış olduğu bu sözlerde, getirdiği benzetme ve sembollerde, kısacası bütün bu "zâhirî" ifadelerde birbirlerine, Kur'an'ın diğer "muhkem" kısımlarına, nihayet filozofların varmış oldukları sonuçlara aykırı gibi görünen bir takım unsurlar olabilir. İşte bu tip durumlarda bu tip âyetlerin veya ifadelerin, felsefî aklın burhanlarla varmış olduğu kesin sonuçlarla uyuşturulmak üzere "te'vil" edilmeleri gerekir. Bu "te'vil"i yapacak olan insanlar da tabiatiyle sözü edilen bâtınî - burhanî hakikatleri bilen filozoflar olacaktır.[208]

Bununla birlikte filozoflar bu sözü edilen "te'vil"leri, çoğunluğu teşkil eden halka açmaktan kesinlikle kaçınacaklardır. Umuma hitap için yazmış oldukları eserlerde onlara kesinlikle temas etmeyeceklerdir. Bu yasaklamanın nedeni açıktır: Doğuştan getirdikleri tabiatları veya eğitimsizlikleri yüzünden burhân yolu kendilerine kapanmış olan halkın çoğunluğuna bu "te'vil"leri açmanın hiç bir yararı olmayacaktır. Zaten burhanlarla tasdik etme yeteneğinden yoksun oldukları içindir ki Tanrı misaller tertip ederek muhayyilelerine hitap etmek suretiyle onlara seslenmektedir. Onların anlayamayacağı bir dille onlara hitap etmek inançlarını sarsmaktan ve onlar bedbahtlığa düşürmekten başka bir sonuç vermeyecektir. Bununla birlikte böyle mahzurlu bir işe kalkışan ve sonuçta halkın inançlarım sarsarak İslâm cemaatinin bütünlüğünü bozan, onların birbirlerine düşüren kişiler olmuştur. Bunlar cedelî sözlerle tasdik etmekten ileri gidemeyen Kelâmcılardır. İslâm'da halk ile filozofların arasını açan, onları birbirlerine düşüren, hem halkın inançlarını bozan, hem filozoflara zarar veren, bu insanlar olmuştur. Bun-

208 *Fasl al-Makâl*, s. 15; Ayasbeyoğlu, s. 17.

lar, tabiat ve yetenekleri itibariyle cedelî sözlerden ileri gidemeyecekleri halde, tanrısal mesajın hakikî anlamına nüfuz edebildiklerini, burhanlara sahip olduklarını zannetmişler, buna paralel olarak sahip olduklarını zannettikleri "te'vil"leri halka açmışlardır. Ya "te'vil" edilmemesi gereken şeyleri "te'vil" etmişler veya yanlış "te'vil"lere gitmişler, bunları da halka açmışlardır. Bunun arkasından İslâm'da birbirlerini "tekfir" eden çeşitli fırkalar türemiş, "bid'at"ler ortaya çıkmıştır. Halkın inançları sarsılmış, bunun sorumlusu olarak da Vahiy üzerinde aklı uygulamaya çalışan herkes, tabiî başta filozoflar gösterilmiş, dolayısı ile felsefe gözden düşürülmeye çalışılmıştır. Oysa filozof, gerçek "te'vil"lere sahip olması bir yana, bunları halka açmaktan da kaçınan bir kimsedir. Yani bütün bu karışıklıkların, olumsuz gelişmelerin sorumlusu filozoflar değildir, bu cedel ehli, Mu'tezile ve Eş'ari fırkalarına mensup Kelâmcılardır. Onlar aradan çekilmiş olsalar, filozoflar ve halkın her biri kendileri için düşünülmüş ve kendilerine uygunlaştırılmış olan yollarla Tanrı'ya erişmeye çalışacak ve bir arada uyum, kardeşlik içinde hayatlarını ve etkinliklerini sürdürebileceklerdir.[209]

İbni Rüşt'ün *Fasl al-Makâl*'da, felsefe ile Şeriat ilişkileri üzerinde vardığı sonuç budur. Bu teorik çözümünün, yukarda işaret ettiğimiz gibi *Al-Kaşf*'de, uygulamasını da göstermeye çalışır. Bu eserin konusu, Şeriat'çe halkın inanmakla mükellef tutulduğu "zahîr akideler"i araştırmak ve bunlar hakkında Kur'an'da getirilmiş olan çeşitli delilerden hareket ederek, onların temellendirilmelerini yapmaktır. *Fasl al-Makâl*'da ileri sürdüğü ana teze sadık kalarak İbni Rüşt, Kur'an'da, sözü edilen akideler hakkında hem burhan ehli olan özel sınıfa (al-havass), hem de hitabî sözler ehli olan halka (al-cumhûr) hitap eden unsurlar olduğuna kanidir. Amacı, bu sözü edilen akideler hakkında getirilmiş olan bu unsurları ortaya çıkarmak, onlar arasındaki farklılığa temas etmek ve özellikle çeşitli Kelâm okulları tarafından bu akideler üzerinde yapılmış doğru olmayan "te'vil"leri, sonuca

---

209 *Fasl al-Makâl,* s. 17-33; Ayasbeyoğlu, s. 18-30.

götürmeyen akıl yürütmeleri, temellendirmeleri iptal ederek, onların yerine yine Kur'an'daki delillere kendisini bağlamak şartıyla doğrularını koymaktır.[210] Bir başka deyişle amacı, daha sonraları St Thomas'ın ortaya atacağı bir terimi kullanırsak "vahye dayanan teoloji" (théologie revelèe) yapmaktır. Şüphesiz ki İbni Rüşt, bu akideler hakkında, yine St Thomas'nın daha sonra kullanacağı diğer bir deyimi kullanırsak, Şeriat'ın getirmiş olduğu malzemeyle kendisini bağlamaksızın, salt tabiatla ilgili gözlemlerinden, felsefî akıl yürütmelerinden oluşacak bir "tabiî teoloji"nin (théologie naturelle) imkânına da inanmaktadır.[211] Bu tip bir teoloji çalışması sonucunda elde edilecek sonuçlar da, İbni Rüşt'ün başta koyduğu postülaya göre, diğer tip teoloji çalışması sonucunda elde edilecek sonuçlarla uyum halinde olacaklardır. Ama bu eserdeki amacı, sözü edilen akideler hakkında Kur'an'da mevcut delillerden hareket etmek ve onların temellendirilmelerini yapmaktır. Burada sözü edilen akideler, Tanrı'nın varlığı, tekliği, sıfatları, kaza ve kader, gelecekteki hayat vb. gibi akidelerdir. Bunları teker teker ele alırken İbni Rüşt, İslâm kültüründe çeşitli akımların onlara yanaşım tarzlarını özellikle belirtmeye çalışır. Burada dikkati çeken önemli noktalar şunlardır: O, *Fasl al-Makâl*'da ileri sürdüğü ana teze sadık olarak her şeyden önce bu akidelerin "akılla bilinebileceği"ni bir veri olarak ortaya koyar. Nitekim burada Tanrı'nın var olduğu temel akidesi ile ilgili olarak O'nun varlığını bilmenin yolunun akıldan değil, "nakil"den (al-sam') geçtiğini ileri sürdüğünü söylediği "Haşviyya"yi ilke olarak rededer. *Fasl al-Makâl*'da kendisine dayandığı ana bir fikri tekrarlayarak, Kur'an'ın baştan başa bizi tabiat ve Tanrı hakkında nazâra davet, nazâr yolları hakkında ikaz eden âyetlerle dolu olduğunu hatırlatır; bunun aksini ileri sürmenin Tanrı'nın bu konudaki açık emirlerini dinlememezlikten gelmeye götüreceğini ileri sürer.[212] Bu aynı fi-

210 *Manâhıc*, Ayasbeyoğlu çevrisi, 35-36.
211 E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, II. Baskı, Paris, 1944, s. 528-530.
212 *Manâhıc*, s. 37-38.

kir, bu akideler hakkında nazârî bilgi yollarından başka, özel bir yolu ileri süren Sûfîleri de ekarte etmemizi sağlayacaktır. İbni Rüşt'ün bu grup hakkındaki yargısı biraz daha ihtiyatlıdır. Ona göre belki bunların da sözü edilen yolları yanlış değildir. Ama herhalde Tanrı, kendisinin onların ileri sürdükleri yolla bilinmesini istememektedir veya daha doğrusu bu yolu herkese teklif edecek kadar genelleştirmemektedir; çünkü eğer Tanrı, kendisinin, Sûfîlerin tuttukları yola benzer bir yolla bilinmesini istemiş olsaydı, bunu belirtirdi. Oysa Kur'an bizi "nazâr"a, yani akıl ve felsefe yolu ile bilmeye davet etmektedir.[213] O halde geride bu zümrelerden Kelâmcılar kalacaktır. Kelâmcılar, yani Mu'tezile ve Eş'arî grupları sözü edilen akideler üzerinde akla dayanmayı ilke olarak kabul ettikleri için haklıdırlar. Ancak onların yanlışı, bu akideleri ispat için tutmuş oldukları yolların ne şer'î ne de gerçek anlamında burhânî, felsefî olmasıdır. Başka deyişle onların ileri sürdükleri şeyler ne halkın anlayabileceği ne de burhan ehlinin, filozofların kabul edebileceği cinstendirler. Eğer onlar sözü edilen akideler üzerinde Şeriat'in delillerini iyi anlamış olsalardı, onlarda, hem halkın anlayabileceği hem de filozofların kabul edebileceği unsurların içerilmiş olduğunu göreceklerdi.[214] Bir örnek olarak Kur'an'da ortaya konduğu şekilde Tanrı'nın varlığı akidesini ele alırsak, İbni Rüşt'e göre, burada Tanrı kendi varlığını akla uygun bir biçimde göstermek için başlıca iki delil vermektedir: Bunlar, "inâyet" ve "ihtirâ" fikirlerine dayanan delillerdir. İmdi bu delillerde hem halkın, hem de özel sınıfın anlayabileceği unsurlar vardır. Bu iki delilde halk ile özel sınıf arasındaki fark, bir "tafsil" ve "derinlik" farkıdır. Filozoflar, bu iki delille ifade edilmek istenen şeyin bilgisine, halka nazaran daha derin ve daha ayrıntılı bir biçimde erişebilirler. Bu konuda Eş'arî'lerin getirmiş oldukları delillere gelince, onların ne burhânî ne de halkın anlayabileceği cinsten olmadıklarını görürüz.[215] Geri kalan bütün akidelerle ilgili olarak da durum aynıdır.

---

213 a.g.e., s. 51-52.
214 a.g.e., s. 38-51.
215 a.g.e., s. 53-58.

İbni Rüşt "Fasl al-Makal"da ortaya attığı tezi böylece *al-Kaşf*'de tamamlamakta ve uygulamasını göstermektedir. *Tahâfut al-Tahâfut*'te de bu konu ile ilgili bahisleri ele alarak bu üç eseri bir bütün olarak gözönünde tuttuğumuzda İbni Rüşt'ün, İslâm düşüncesi tarihinde felsefe ile Vahiy arası ilişkiler sorununda felâsifenin daha evvelki çalışmalarının devamı ve onların bir zirve noktasını teşkil ettiğini görüyoruz. Gerçekten İbni Rüşt'ün bu sorun üzerindeki çözümü, görüldüğü gibi, özü itibariyle, kendisinden önceki filozofların çözümlerinden pek farklı değildir. Yalnız Kindî, Fârâbî, İbni Sina, İbni Tufeyl gibi büyük Müslüman filozoflarının her birinin bir önce gelenden alarak devam ettirdikleri, kendilerinden yeni bir takım unsurlar katarak zenginleştirdikleri ve derinleştirdikleri genel bir çözümün en son ve en mükemmel bir şeklidir. Bununla birlikte İbni Rüşt'ün bazı konularda Gâzâlî'nin bu çözüm üzerindeki eleştirilerini de ciddi bir biçimde göz önünde tuttuğunu, bu eleştirilerin ışığı altında onu bazı noktalarında düzeltmek istediğini görüyoruz. Kendi kendimize bazı temel soruları sorarak bu son çözümü daha da açıklığa kavuşturmaya çalışalım:

Her şeyden önce kendimize şu soruyu sormamız gerekmektedir: Acaba İbni Rüşt için vahyedilmiş bir din, İslâm, Şeriat nedir? Bu sorunun cevabını araştırdığımızda İbni Rüşt'ün daha önce İbni Sina tarafından ortaya atılmış olan bir fikri benimsediğini görüyoruz: İbni Rüşt, vahyedilmiş dinlerin, bu arada İslâm'ın, insanların gerek bu dünyadaki hayatlarını düzenleyen, gerekse gelecek dünyada onların mutluluk ve kurtuluşunu gözeten bir bilgiler, kurallar, emirler bütünü olduğunu düşünmektedir. Dinler, insanların bu dünyadaki varlıklarının mümkün olması, bu dünyada insan nevinin devamı için zorunlu olduklarını gördükleri ve bundan ötürü koymuş oldukları kanunlar, kurallar bakımından "zorunlu medenî sanatlardır" (al-sanâ'i al-zarûriyya al-madaniyya).[216] İnsanı gelecekteki hayatta bekleyen

216 İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut,* s. 582.

mutluluğuna eriştirmek için zorunlu olduğunu gördükleri bilgileri vermek, yolları göstermek, kuralları koymak bakımından da bir erdemlilik öğretisi"dirler.[217] O halde vahyedilmiş dinler aynı zamanda bir teori ve pratiktirler. Ancak onlarda pratik yan ve pratik amaç, teorik yan ve amaçlara ağır basar; "Şeriatler, erdemli fiillerin ilkeleridirler".[218] Bundan ötürü şeriatler, daha ziyade, insanın gerek bu dünyadaki hayatı gerekse öbür dünyadaki kurtuluşu için zorunlu olan "erdemlilik"in neden ibaret olduğunu, erdemli fiillerin özelliklerini, insanı erdemli olmaya götüren yolları bildiren ve insanları erdemli davranışlarda bulunmaya iten kuralları koyan "pratik sanatlar"dır (al-sına'a al'amaliyya).[219] İbni Rüşt'ün bu görüşünü özellikle *Tahafut al-Tahâfüt*'ünde "gelecekteki dünyada bedenlerin haşrı" sorununu tartışırken açıklıkla ortaya koyduğunu görüyoruz. Gazâlî'ye göre filozoflar, bedenlerin haşrını inkâr ederek "küfr"e gitmişlerdir. İbni Rüşt'e göre ise filozoflar, bedenlerin haşrını inkâr etmeleri bir yana, bu görüşün vahyedilmiş bir dinin en önemli unsurlarından birini teşkil ettiğini düşünürler; "Filozoflar, özel olarak bu görüşe (bedenlerin haşrı) çok önem verirler ve ona en fazla bir ölçüde inanırlar. Bunun nedeni ise şudur: Filozoflara göre (bu bedenlerin haşrı görüşü), insanın, insan olarak varlığının kendisine bağlı olduğu toplum idaresi (tadbir al-nâs) ve insanın kendisine has olan mutluluğuna erişmesi için zorunludur. Çünkü bu görüş, insanın ahlâkî ve nazârî erdemleri ve amelî sanatlarının varlığı için zorunludur. Çünkü filozoflar, amelî sanatlar olmaksızın insanın bu dünyadaki hayatının, nazârî erdemler olmaksızın da ne bu ne de öteki dünyadaki hayatının mümkün olamayacağını, bu iki hayat düzeninden hiç birinin de ahlâkî erdemler olmaksızın tam olarak gerçekleşemeyeceğini, ahlâkî erdemlerin kendilerinin de ancak Tanrı'nın bilinmesi, herhangi bir şeriat tarafından konulmuş olan kurban kesme, namaz kılma dua et-

217 a.g.e., s. 581, 584.
218 a.g.e., s. 527.
219 a.g.e., s. 527.

me ve benzerleri gibi ibadetlerin uygulanması ile kuvvet kazanacağını düşünürler."[220]

O halde İbni Rüşt'e göre dinler, esas olarak erdemlilik öğretileri, pratik sanatlardır. Peki acaba bu nitelikleri ile onlar kimlere hitap etmektedirler? İbni Rüşt'e göre daha önce de işaret ettiğimiz gibi "insanların bütünü"ne, herkese hitap etmektedirler. İbni Sina dinlerin daha ziyade sadece basit halka hitap ettiklerini söyler gibiydi. İbni Rüşt ise bu konuda Gazâlî tarafından yapılmış olan eleştiriyi göz önünde tutarak vahyedilmiş dinlerin içlerinde elit, filozoflar da olmak üzere herkese hitap ettiğini, fakat herkese kendi tarzında hitap ettiğini söylemektedir. Şeriat, bütün insan gruplarını Tanrı'ya davet yollarını içerir.

O halde dinler, sadece halk için indirilmiş, halkın anlayış seviyesine uyarlanmış, yüksek dereceden aklî-felsefî hakikatlerin daha aşağı bir seviyeden sembolik, duyusal ifadeleri midirler? İbni Rüşt bu soruya da belli bir ölçüde İbni Sina'dan ayrılarak "hayır" demektedir. Vahyedilmiş dinlerde hem halkın anlayabileceği ifadeler vardır, hem de filozoflara hitap eden burhani ifadeler vardır. Gerçi dinler daha fazla ve özel olarak halkın menfaatlerini ve mutluluğunu göz önüne almakta ve halka hitap etmektedirler. Ama gene de bu onların sadece halk için indirilmiş olduklarını, onlarda filozoflara hitap eden unsurlar bulunmadığını söyleyebilmemize imkân vermez.

Vahyedilmiş dinleri felsefeyi dışarda bırakan, felsefeden ayrı bir alan olarak mı düşünmeliyiz, yoksa onları felsefeyi de içine alan daha geniş bir alan olarak mı ele almalıyız? İbni Rüşt burada da daha ziyade ikinci şıkkı benimser gibidir. "Özet olarak filozoflara göre şeriatler, bütün insanlar için genel olan bir yolla "hikmet"e götürmek (özelliğine) sahip oldukları için, herkes için zorunludurlar. Çünkü felsefe ancak, insanlar içinde akıl sahibi olan belli bir grubu, mutluluğun bilgisine götürür. Bundan ötürü onlar (bu belli grup) felsefeyi öğrenmek zorundadırlar. Şeriat-

220 a.g.e., s. 581.

ler ise, genel olarak, halkı bilgili kılmaya çalışırlar. Bununla birlikte biz hiç bir şeriat göremeyiz ki filozofların özel ihtiyaçlarını da göz önünde tutmamış olsun".[221]

O halde peygamberliğin kendisi filozofluğu dışarda bırakan bir olay olmayacak, tersine her peygamber aynı zamanda filozof olacaktır. Gerçekten de İbni Rüşt, her peygamberin aynı zamanda filozof olmak durumunda olduğunu, ama bunun tersinin doğru olmadığını söylemektedir: "Felsefe hiç bir zaman için vahiy ehli, yani peygamberler arasında mevcut olmaktan kesilmemiştir. Bundan ötürü her peygamberin (aynı zamanda) filozof olduğu, fakat her filozofun peygamber olmadığı yargısı en doğru bir yargıdır."[222]

Acaba yalnız başına akla dayanan "tabiî bir din"in olması mümkün müdür? İbni Rüşt'e göre şüphesiz bu mümkündür. "Ama bu dünyada yalnız başına akla dayanan bir dinin mümkün olduğunu kabul eden bir kişi, bu dinin, hem akıl, hem de vahiyden kaynaklanan dinlere göre daha az mükemmel olacağını kabul etmek zorundadır."[223]

O halde vahyedilmiş bir dini felsefeden veya başka vahyedilmiş bir dinden üstün kılan unsurlar, özellikler nelerdir? Felsefe söz konusu olduğunda vahyedilmiş bir dini ona üstün kılacak özelliklerin neler olacağı açıktır. Felsefe, sadece akla dayanmaktadır; oysa din hem akla, hem vahye, ilhama dayanmaktadır. Felsefe, sadece belirli bir gruba hitap etmektedir; oysa din hem bu gruba, hem de diğer gruplara hitap etmektedir. Bir dini başka bir dine, meselâ İslâm'ı Hıristiyanlığa üstün kılan unsurların neden ibaret olduğunu araştırdığında ise İbni Rüşt, yine daha evvelce İbni Sina'da gördüğümüz bir görüşü ileri sürmektedir: Bir din genel olarak herkese, ama özel olarak halka hitap eder. Bir dinin amacı ise esas olarak, halkı erdemli fiillerde bulunma-

---

221 a.g.e., s. 582.
222 a.g.e., s. 583.
223 a.g.e., s. 584.

ya sevketmektir. İmdi bir din bu amacına uygun olarak halka ne derece daha iyi hitap etmenin yollarını bulursa, onları ne derece daha kuvvetli olarak etkileyebilirse, o derece daha üstündür. Meselâ her dinin üzerinde önemle durduğu iki temel öğretiden birini, gelecek bir dünyada yeniden dirilme öğretisini ele alalım: Bu yeniden var olmayı salt olarak tinsel bir şekilde tasvir etmek, halk için, onu maddî bir şekilde tasvir eden bir dinden üstün olacaktır. Çünkü onun ikinci şekilde tasviri, halkı, erdemli fiillerde bulunmaya sevketmekte daha etkili olacaktır. Aynı şey namaz için de söz konusudur. İslâm dininde tesbit edilmiş olduğu şekli ile namaz, başka bir dinde benzeri olarak konulmuş olan kurumlardan daha başarılıdır. Bunun nedeni veya kaynağı, İslâm dininde namazın vakitleri, sayısı, namaza hazırlık olarak temizlenme işlemlerinin ölçülerinin Peygamber tarafından daha iyi, daha başarılı bir şekilde tesbit edilmiş olmasıdır.[224]

Daha önce bir kaç vesile ile işaret ettiğimiz gibi İbni Sina, vahyedilmiş dinlerinin öğretilerini, aynı konularda felsefî hakikatlerin daha aşağı bir seviyeden ifadeleri olarak görmekteydi. Filozof, dinlerin gerek Tanrı gerekse gelecek dünya hakkında söylemiş oldukları hakikatlerin bilgilerine sahiptir. Bu gelecek dünyada insanı bekleyen mutluluğa nasıl erişmesi gerektiğini de bilmektedir. Bu durumda İbni Sina için vahyedilmiş dinler, filozof söz konusu olduğunda, gereksiz olmaktadır. Hatta dinlerin, felsefenin daha aşağı bir düzenden bir versiyonu olduğunu düşünürsek, filozofun halkın anladığı şekildeki bir dinden uzak durması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu noktayı gayet nüfuzlu bir şekilde yakalayan Gazâlî, bildiğimiz üzere, filozoflara şiddetle karşı çıkmıştır. Onların, kendileri için dinin gereksiz bir şey olduğunu söylediklerini, dinin emirlerinden kendilerini muaf tutturmak istediklerini belirterek onlara saldırmıştır. Gazâlî'nin bu eleştirisinden sonra İbni Rüşt, filozofun vahyedilmiş bir dine ihtiyaç ve bağımlılığını yeniden tesis etmek üzere bir yol

224 a.g.e., s. 584-585.

bulması gerektiğini görmektedir. İbni Tufeyl, İslâm toplumunun filozoflara karşı bir takım düşmanca duygular duymaya başladıklarını haber vermektedir. Filozoflarla Müslüman cemaati ve İslâm şeriati arasında gitgide açılan mesafenin doldurulması, filozofun, İbni Tufeyl'in Hayy ibni Yakzân'ın duyduğu "yalnızlık" duygusundan kurtarılması, topluma kazandırılması ve bütünleştirilmesi âcil bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. İbni Rüşt bir yandan *felsefenin varlıklara, onların varlığa getiricisi* açısından bakmak olduğunu söyleyerek ve böyle bir bakışın bizzat Şeriat tarafından emredilmiş bir şey olduğunu göstermeye, böylece felsefî düşünce ve etkinliğin Şeriat bakımından istenen, hatta zorunlu kılınan bir etkinlik olduğunu ispat etmeye çalışarak bu boşluğu kapatmak ister. Öte yandan yine bu aynı amaçla, yukarda belirtmeye çalıştığımız gibi, dinin, felsefeyi dışarda bırakan bir kurum olmadığını, felsefeyi de içine alan bir daha genel veya üst kurum olduğunu söyler.

Bununla birlikte burada hâlâ üzerinde durulması gereken önemli bir sonun vardır: Ta Mu'tezile'den itibaren aklın vahiy üzerine uygulanması söz konusu olduğunda ve Tanrı'nın işlerinin akla uygun olması gerektiği talebi ortaya atıldığında, bunun tabiî olarak iki temel soruyu davet ettiğini söylemiştik. Birinci olarak, bu görüşe karşı çıkanlar, karşısındakilerden bu iddialarının ispatını isteyebilirlerdi. Yani aklın, kendi ilke ve imkânları ile Tanrı'nın işlerinin peşine koşulduğunda varacağı sonuçların, bu işlerle ilgili olarak Peygamber'in getirmiş olduğu haberleri teyid edeceği, tam olarak destekleyeceği, onlarla birebir bir tekabül içine gireceğinin gösterilmesini isteyebilirlerdi. İkinci olarak, yine bu görüşe karşı çıkmak isteyenler, karşısındakilere, aklın yalnız başına, kendi gücü ile vahyin içeriğini teşkil eden tanrısal işler hakkında konularına uygun bilgilere erişmesinin kabulü durumunda vahyin, peygamberliğin anlamının, varlık nedeninin neden ibaret olabileceğini sorabilirlerdi.

Gazâlî, bildiğimiz gibi, birinci soru ile ilgili olarak, filozoflar tarafından temsil edilmiş olduğu şekli ile felsefî ilâhiyyâtın, hiç

de filozofların iddia ettikleri gibi İslâm vahyinin sonuçlarını desteklemek durumunda olmadığım, tersine onlarla bazan bir çelişki içine girdiğini göstermek istemişti. Öte yandan felsefî ilâhiyyâtın imkânına inanan filozofların peygamberlik ve Vahy'e bir varlık nedeni bulamayacaklarını da düşünmekteydi. İmdi İbni Rüşt'ün de felsefeyi ve felsefî etkinliği İslâm toplumunda yeniden "akredite" etmek çabalarında bu iki soru ile karşılaşmaması mümkün değildir. Birinci soru ile ilgili olarak İbni Rüşt her şeye rağmen felsefe ile İslâm vahyinin bir ve aynı gerçeğin ayrı düzenlerden doğru bilgileri olarak birbirleri ile birebir bir tekabül ve örtüşme içinde olduklarını savunmaktadır. Gerçi Gazâlî'nin eleştirilerinin sonuçlarını da göz önünde tutarak o, Fârâbî, İbni Sinacı felsefî ilâhiyyâtın, gerek kendi içine gerekse İslâm vahyinin içeriğinin felsefî açıklamalarını verebileceği iddiasında, bazı kusurları ve yetersizlikleri olduğunu farketmektedir veya kabul etmektedir. Bununla birlikte onların ilâhiyyât modellerinin bu başarısızlığını felsefenin kendisine mal etmemek gerektiğini söylemektedir. Gerçek felsefeye, yani Aristoteles'in felsefesine dönüldüğü takdirde, onun, İslâm vahyinin içeriğini kapsayabileceği, bu felsefenin sonuçlarının bu vahyin sonuçları ile birebir bir tekabül içinde birbirlerine uygun düşeceğini düşünmektedir. Yani İbni Rüşt, İslâm vahyi ile ilgili olarak Fârâbî, İbni Sinacı ilâhiyyâtın değerini belirli bir ölçüde reddettiği halde bu ilâhiyyatın temelinde yatan ve daha önce Mu'tezile tarafından kabul edilmiş olan şu genel fikri gene büyük bir inançla savunmaktadır: Vahiyle verilmiş olan hiç bir şey yoktur ki düzgün çalışan felsefî bir düşünce, akıl, onu kendi imkânları ile elde edemeyecek olsun.

Gazâlî, Fârâbî - İbni Sinacı felsefî ilâhiyyâtın vahiy konusundaki başarısızlığından hareket ederek, daha temelde, Vahy'in, aklın alanı içine girmeyen, onu aşan bir alanın ürünü olduğunu söylemişti. İbni Rüşt'ün kendisi de bu ilâhiyyâtın İslâm vahyi karşısındaki başarısızlığını belirli, hatta büyük bir ölçüde kabul etmektedir. Ama bundan Vahy'in ve peygamberliğin kendileri-

nin özleri itibariyle aklı aşan bir olay oldukları sonucuna geçilmesini kabul etmemektedir. Gerçi İbni Rüşt'ün *Tahâfut al-Tahâfut*'ünde zaman zaman Tanrı'nın bilgisi, mucizeler, gelecek dünyadaki hayatın niteliği gibi bazı konularla ilgili olarak İslâm vahyinde aklı aşan, aklın kavrayamayacağı bazı unsurların olduğunu söylediği tesbit edilmektedir.[225] Bununla birlikte onun *Fasl al-Makâl*'de, felsefe ile vahiy arası ilişkiler konusunda ortaya koyduğu teorik çözümü, bu çözümün esprisi, mantıkî sonuçları, genel olarak bütün sistemi, onun bu sözlerini gerçek düşüncesini yansıtan sözler olarak ele almamıza engeldir. Gauthier'in haklı olarak işaret ettiği gibi İbni Rüşt'ün İslâm vahyinde "aklı aşan şeyler" anlamında bir takım "mystère"lerin, unsurların olduğuna inandığını gösteren ciddi bir ipucu yoktur.[226]

İmdi eğer felsefî akıl yalnız başına ve kendi imkânları ile Peygamber'in getirmiş olduğu tebliğde içerilmiş bütün unsurları kavrayabilecek bir durumda ise peygamberliğin ve vahyin insanî varlık bakımından anlamı ne olacaktır? Bu soruya İbni Sina'nın elit-halk ayrımına dayanarak cevap verdiğini biliyoruz. İbni Rüşt'ün de bu çözümü esas olarak kabul ettiğini görüyoruz. Bununla birlikte bu soru özel olarak filozoflarla ilgili olarak da sorulabilir. Bu ikinci durumda İbni Sina'nın, filozoflar için peygamberliğin varlık nedenini tesis edemediğini daha önce belirttik. İşte İbni Rüşt bu noktada da İbni Sina'yı aşarak peygamberlik ve vahyin filozoflar için de zorunluluğunu tesis etmek istemektedir. Bunun için onun getirdiği açıklama özet olarak şudur: Vahyedilmiş dinler, toplum düzeni için zorunludur. Filozofların kendileri de bir toplum içinde yaşarlar. Onların da varlıklarının mümkün olması, aradıkları mutluluk ve mükemmelliğe erişmeleri için toplum zorunludur. Bundan ötürü de İbni Rüşt'e göre, Gazâlî'nin zannettiğinin tersine olarak, filozoflar, içinde doğmuş ve yaşamakta oldukları toplumun dinine büyük saygı gösterir-

225 a.g.e., s. 428, 429, 503, 514, 527.
226 Gauthier, *Traité Decisif*, s. XI-XIII.

ler; onun otoritesini sarsacak, dolayısı ile toplum düzeni için tehlike doğuracak her türlü davranışdan kaçınırlar. "İnsanlar içinde bu özel sınıfın (filozofların, seçkinlerin) varlığı ve mutluluğu, ancak onların diğer genel grupla (halkla) birlikte yaşaması ile söz konusu olduğu için, bu genel öğreti (al-ta'lîm al-'âm, şeriat) bu özel sınıfın varlığı ve hayatı için, gerek onların çocukluk ve gençlik devrelerinde gerekse ilerde kendilerine has olarak sahip olacakları mükemmelliklerine erişmelerinde zorunludur."[227]

227 İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut,* s. 582-583.

BÖLÜM V

İBNİ HALDUN'DA FELSEFE - DİN İLİŞKİLERİ

1) İbni Haldun'u Bu sorunu Ele Almaya İten Nedenler

İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da felsefe-din ilişkileri sorununda kat edilen mesafe ve ortaya çıkmış olan belli başlı tavırlar ve tezler bunlardır.

Ne felsefe, ne din, ne de bu ikisi arasındaki ilişkiler sorunu İbni Haldun'un da ilgisi ve araştırma konusu dışında değildirler. Tam tersine İbni Haldun, çeşitli nitelikleri ile, bir **umrân** bilgini, siyaset filozofu, kültür teorisyeni ve tarihçisi olarak gerek felsefe ve dinle ilgilenmek gerekse bu ikisi arasındaki ilişkilerin nasıl olduğunu, nasıl olması gerektiği sorunu üzerine eğilmek durumundadır.

Birinci ve ikinci bölümlerde gördüğümüz üzere İbni Haldun her şeyden önce kendisini yeni bir ilmin, **umrân** ilminin kurucusu olarak görmektedir. Bu ilim ise **umrânda** ortaya çıkan belli başlı her türlü olay gruplarını ve bunlar arasındaki ilişkileri incelemek iddiasındadır. İbni Haldun bu olay gruplarını sayarken, yine daha önce gördüğümüz gibi, her seferinde "ilimler" gibi, belli bir seviyeye erişmiş her şehir uygarlığında ortaya çıktığını söylediği yüksek kültür ürünlerini zikretmektedir. Nitekim *Mukaddime*'nin altıncı ve son bölümünü de "İlimler, sınıfları, ilimlerin öğretimi, bunların yolları ve bunlara ilişkin diğer so-

runlar"ın incelenmesine ayırmaktadır.[1] Bu ilimlerin ana bir grubunu İbni Haldun'un "felsefî-aklî ilimler" dediği ve her yüksek uygarlıkta işlendiğini gördüğü ilimler teşkil etmektedir. O halde felsefî-aklî ilimler ve felsefe, her büyük şehir uygarlığında ortaya çıkan bir kültür olayı olarak bir **umrân** bilgini olan İbni Haldun'un ilgisi ve araştırma konusu içindedir. Bu aynı durum din için de söz konusudur. Her umrânda ortaya çıkması zorunlu olan bir olay olmamakla birlikte din, zaman zaman ortaya çıktığı görülen bir **umrân** olayıdır. O halde bir **umrân** bilgini olarak İbni Haldun'un gerek felsefeyi gerek dini ele alması ve onlar arasındaki ilişkileri incelemesi tabiîdir.

İbni Haldun daha özel olarak bir siyaset ve devlet filozofudur. Tarihte görülen siyasî rejimlerin, devletlerin tiplerini, özelliklerini, kaynaklarını, gelişme süreçlerini vb. incelemek amacındadır. Bu siyasi rejimlerden birinin dinî siyaset üzerine dayanan bir rejim olduğunu ve onun temelinde bir din, peygamberlik olayı olduğunu biliyoruz. İbni Haldun'un bir siyaset filozofu olarak dine, özel olarak İslâm'a bu toplumsal-siyâsî işlevinde yanaştığını ve onu incelediğini gördük. İbni Haldun dini bu şekilde ele alırken, ona bu işlevinde yardımcı veya karşı çıkıcı niteliklerinde felsefeyi de ele alacaktır. Gerçekten felsefenin bu bakımdan dinle bazı ilişkileri olacağı aşikârdır.

İbni Haldun bunların yanında aynı zamanda bir İslâm kültürü tarihçisidir. *Mukaddime*'de o, İslâm'da, kendi zamanına kadar ortaya çıkmış olan çeşitli düşünce akımlarının, felsefe ve ilim hareketlerinin tarihî bir sergilemesini ve tahlilini yapar. İmdi İbni Haldun öncesi İslâm düşüncesini, İslâm kültür veya felsefesini meşgul etmiş olan en önemli sorunlarından birinin, bu felsefe-din arası ilişkiler sorunu olduğunu biliyoruz. O halde İbni Haldun'un İslâm kültür tarihini tararken bu sorunla karşılaşmamış olması ve bu sorunu ele almak ihtiyacını duymaması imkânsız olacaktır.

---

1 MB. 429; MR. II. 409; MU. II. 441.

İbni Haldun'dan önce İslâm'da bu felsefe-din ilişkileri sorunu en son olarak Gazâlî ve İbni Rüşt tarafından tartışılmıştır. Bu tartışma sonucunda birbirine karşıt iki temel tavır kristalize olmuş bir biçimde ortaya çıkmıştır. İbni Haldun'un bu tartışmadan haberdar olduğunu gösteren somut bir ipucu elimizde yoktur. Daha doğrusu onun elimizde mevcut eserlerinde ne Gazâlî'nin *Tahâfut*'ünün, ne de İbni Rüşt'ün bu sorunu içlerinde tartıştığı üç kitabının, *Fasl al-Makâl*, *Al-Kaşf'an Manâhıc al-Adilla* ve *Tahâfut al-Tahâfut*'ünün adları hiç bir yerde geçmemektedir. Bununla birlikte İbni Haldun'un, Gazâlî'nin "Tahâfüt"ünde filozoflara ve felsefeye yapmış olduğu saldırı veya eleştiriyi bildiği hemen hemen kesindir. Çünkü bu eleştiriye *Mukaddime*'de bir iki yerde temas etmektedir.[2] İbni Rüşt'e gelince, İbni Haldun'un, onun yukarda sözünü ettiğimiz üç eserinde ileri sürdüğü genel tezini ve bu tezin belli başlı unsurlarını bildiğini gösteren hiç bir işaret elimizde yoktur. *Mukaddime*'de İbni Rüşt'ten söz ettiği yerlerde İbni Haldun onu, esas olarak Aristoteles'in eserlerinin bir şerhçisi olarak anmaktadır.[3] İbn al-Hatîb, İbni Haldun'dan bahsederken, onun, İbni Rüşt'ün bir çok eserinin "telhis"lerini yapmış olduğunu zikretmektedir. Ama bu eserlerin adını vermemektedir.[4] Bu "telhis"ler halen elimizde mevcut olmadığı, yani daha bulunmadıkları için, onların İbni Rüşt'ün sözünü ettiğimiz dinle felsefe arası ilişkileri inceleyen eserlerini kapsayıp kapsamadığını bilmiyoruz. Her halûkârda İbni Haldun'un Gazâlî'nin felsefe eleştirisini bildiği kesindir. O halde hiç olmazsa Gazâlî'nin bu eleştirisi aracılığı ile İslâm'da felsefe ile din arası ilişkiler sorununda yapılmış olan tartışmaları ana çizgilerinde bilmekte ve bu sorunu bir veri olarak tevarüs etmektedir.

---

2 MB. 467, 495; MR. III. 54, 153; MU. II. 539, 605.
3 MB. 135, 491, 492, 495, 518; MR. I. 275, III. 142, 147, 153, 254; MU. I. 340-341, II. 597, 600, 605, III. 108-109.
4 Bkz: MR. I. XLIV; Mahdi, *İbni Khaldûn's Philosophy,* s. 35-36.

İbni Haldun'u felsefe-din ilişkileri sorununu incelemeye itecek daha özel, ama çok önemli bir neden daha vardır. Birinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi o, kendi zamanına kadarki geleneksel Müslüman tarih yazarlığını eleştirerek, tarihi yeni bir zemin ve yeni bir takım ilkeler üzerinde yeniden tesis etmek istemektedir. Bu yeni zemin ve yeni ilkeleri felsefede bulduğunu, tarihi felsefî bir ilim olarak kurmak istediğini de gördük. Hatta Mahdi biraz daha ileri giderek İbni Haldun'un, tarih aracılığı ile, uzun zamandanberi İslâm'da bir gerileme (declin) devresine girmiş bulunan felsefenin bizzat kendisini yeniden bir canlandırmak (revival) amacında ve çabasında olduğunu düşünmektedir.[5] İmdi böyle bir amaçla ortaya çıkan birinin felsefenin ne olduğunu, onunla İslâm vahyi ve Müslüman cemaati arasındaki ilişkilerin ne şekilde düzenlenmesi gerektiğini yeniden ortaya koymaması, gündeme getirmemesi düşünülemez.

İbni Haldun *Mukaddime*'de gerek felsefeye gerek dine çeşitli yerlerde ve çeşitli vesilelerle temas etmektedir. Ama bu felsefe-din arası ilişkiler sorununu özel olarak daha önce sözünü ettiğimiz *Mukaddime*'nin altıncı ve sonuncu bölümünde, kendi çağında "umrânda mevcut çeşitli ilimlerin incelenmesi"ne ayırdığı bölümde ele almaktadır. Aslında buradaki ele alışı da doğrudan doğruya bir ele alış değildir; O bu bölümde esas olarak İslâm'da ortaya çıkmış veya işlenmiş olan çeşitli ilimlerin aynı zamanda tarihî ve sistematik bir sergilemeleri ve tahlillerini yapmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi bu ilimleri o, temel iki grup altında toplamaktadır: Felsefî-aklî ilimler ve naklî-vaz'î ilimler. Birinci gruba mantık, matematik, tabiîyyât, ilâhiyyât gibi bir takım ilimleri sokmaktadır. İkinci grupta da Tefsir, Hâdîs, Fıkıh, Kelâm vb. gibi bir takım ilimleri zikretmektedir. İşte bu ilimleri incelerken bir yandan bu iki tip ilimlerin her birinin İslâm'da nasıl ortaya çıktıkları veya nasıl tevarüs edilerek işlenmeye başladıkları (felsefî-aklî ilimler), nasıl geliştirildikleri, kimler tara-

5 Mahdi, İbni Khaldûn's Philosophy, s. 72.

fından temsil edildikleri, hangi eserlerde işlendikleri, birbirleriyle tarihî olarak ne tip ilişkiler içine girmiş oldukları vb. konularını ele alır, bir nesnel ilimler veya felsefe tarihi, kültür tarihi yapmak ister. Ancak öte yandan konuya sistematik diyebileceğimiz bir açıdan da yaklaşarak, bu ilimlerin yapılarının, mahiyetlerinin neden ibaret olduğu, bundan ötürü birbirleriyle ne tip ilişkiler içinde bulunmaları gerektiği vb. sorularını sorar. İşte bu ilimleri ele alışı ve aralarındaki ilişkileri inceleyişinden, onun, felsefe ve din arası ilişkiler konusu üzerindeki görüşü dolaylı, ama çok açık seçik bir biçimde ortaya çıkar. Çünkü İbni Haldun her bir felsefî-aklî ilim hakkında yaptığı tahlillerden felsefenin kendisinin ne olduğu, ne olabileceği konusuna geçecektir. Her bir naklî-vaz'î ilim üzerinde yaptığı incelemelerden de bütün naklî ilimlerin temelinde bulunan, onların hareket noktalarını ve konularını teşkil eden naklin, şer'î malzemenin, vahyin ne olduğu, hangi özelliklere sahip olduğu konusuna geçecektir. Felsefenin ve vahyin ne oldukları ortaya çıkınca da onlar arasındaki ilişkilerin ne şekilde olabileceği, nasıl olması gerektiği yine gayet açık bir tarzda ortaya çıkacaktır.

Bu açıklamaları yaptıktan sonra şimdi İbni Haldun'un bu sözünü ettiğimiz ilimler incelemesini derinliğine görmeye başlayabiliriz.

2) Felsefî-Aklî ve Naklî - Vazî İlimler

İbni Haldun'a göre şehirlerde oturan insanların kendileri ile meşgul oldukları, öğrenip başkalarına öğrettikleri ilimler başlıca iki gruptandır: Bunlardan birincisi, "insan için tabiî olan ve insanın düşüncesi (fikrihi) sayesinde edindiği ilimlerdir". İkincisi ise "naklî olan, insanın onu vaz eden birinden aldığı ilimlerdir". Birinci grup ilimlere "felsefî ilimler" (al-'ulûm al-hikmiyya al-falsafiyya) denir. "Bu ilimler insan için tabiî olan düşünme yetisi sayesinde öğrenilmeleri, konularına, sorunlarına, çeşitli burhanlarına ve öğretim yollarına insanî idrâkler aracılı-

ğı ile vakıf olunması mümkün olan ilimlerdir. Bunun sonucu olarak insan, düşünce sahibi bir varlık olarak, bu ilimlerde doğruyu yanlıştan ayırdedip bilgiye erişebilir". İkinci gruptaki ilimlere gelince, "bunlar naklî - vaz'î ilimlerdir" (al-'ulûm al-nakliyya al-vaz'iyya). "Bu ilimlerin hepsi bir şeriat koyucunun (al vâzı' al-şar'î) getirmiş olduğu haberlere dayanır. Bu ilimlerde ele alınan sorunlarla ilgili olarak özel halleri temel ilkelerine götürüp bağlamak dışında (ilhâk al-furû' min masâilihâ bi al-usûl) aklın herhangi bir yeri, etkinliği yoktur. Bunun nedeni ise şudur: (Bir şeriat vaz edenin bu şeriatini vaz ettikten) sonraki zamanlarda birbirlerini izleyerek ortaya çıkmış olan bir çok özel olay (al-cuz'iyyât al-hâdisa) böyle olmaları bakımından "genel nakil" içerisinde içerilmiş değildirler. Dolayısı ile onların, herhangi bir cinsten bir kıyas yolu ile bu (genel nakildeki) temel ilkelerine geri götürülüp bağlanmaları gerekir. Bununla birlikte bu kıyas, (bu sözü edilen) haberden türer (yatafarra'u). (Bu haberde kendisine dayanılan şey), temel ilke ise sabittir. Dolayısı ile böyle bir kıyas, (neticede), naklin kendisinden türediği için nakle indirgenir".[6]

İbni Haldun'a göre bütün naklî ilimlerin kendisinden hareket ettikleri, konu olarak aldıkları temel malzeme, Kur'an'da ve Peygamber'in Sünnet'inde içerilmiş olan "şer'î haberler" (al-şar'iyyât) malzemesidir. Bu şer'î malzeme, üzerinde çalışacak çeşitli ilimlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan bir özelliktedir. Meselâ Kur'an'ın kendisi, içersinde bulundurduğu sözlerin açıklığa kavuşturulması yönünde bir çabanın konusunu teşkil ettiğinde ortaya "Tefsir ilmi" çıkar. Kur'an, Kur'an okuyucuları (al-kurrâ') tarafından okunma tarzları ile ilgili olarak bir başka ilmin, "Kur'an okumaları ilmi"nin ('ılm al-kıra'ât) konusunu teşkil edebilir. Peygamber'in Sünnet'i, bu Sünnet ile ilgili olarak ortaya çıkan bütün sorunlarla birlikte "Hadîs ilimleri"nin konusunu verir. Sonra Kur'an'da ve Sünnet'te konulmuş olan temel il-

6 MB. 435; MR. II. 436-437; MU. II. 455-456 (?)

kelerden uygun bir biçimde nasıl hükümler çıkarılabileceğini ve bu hükümlerin kendilerini inceleyecek iki ayrı ilme de ihtiyaç vardır. Bu ilimler de "Usûl al-fıkh" ve "Fıkh" ilimleri olacaklardır. Öte yandan Tanrı'nın, şeriati ile müminler üzerine farz kılmış olduğu teklifler arasında bedenle, pratikle ilgili olanları vardır, kalple, imanla, inanç unsurları ile ilgili olanları vardır. Bu ikincileri konu olarak alacak ve onları aklî deliller yardımı ile desteklemeye, savunmaya çalışacak bir ilim olabilir. Bu da "Kelâm ilmi"dir.[7]

İbni Haldun'a göre Kur'an ve Sünnet'te içerilmiş bulunan şer'î malzemeyi konu olarak alan esas İslâmî-naklî ilimler bunlardır. Bununla birlikte Kur'an belli bir dilde, Arapça indirilmiştir. Muhammed de Arapça konuşan bir kimsedir. O halde gerek Kur'an'ın gerekse Peygamber'in hadîslerinin anlaşılabilmesi için Arap dilini kendisine konu olarak alacak olan "Lugat", "Nahv", "Edebiyat" gibi bazı dil ilimlerinin ('ulûm al-lisân al-'arabî) bilinmesi gereklidir. Bu anlamda, asıl naklî ilimlere yardımcı olmaları bakımından bunlar da naklî ilimler arasında sayılabilirler.[8]

Felsefî veya aklî ilimlere gelince, İbni Haldun bunları dört ana grup altında toplamaktadır: Mantık, matematik (al-ta'âlîm), tabiat felsefesi veya tabiat ilimleri (al-'ılm al-tabi'î, al-tabi'îyyât), metafizik veya ilâhiyyât (al-'ilm al-ilâhî). Bu dört gruptan bir kısmı kendi içlerinde bazı daha alt ilim dallarını içermektedir. Meselâ matematik içine aritmetik, geometri, müzik, astronomi girmektedir. Tabiat ilimleri içine tıp, ziraat vb. girmektedir.[9]

İmdi İbni Haldun'un bu felsefî ilimler sınıflamasında dikkati çeken bazı noktalar vardır. Birinci olarak İbni Haldun bu sınıflamasında ne tarihin ne de **umrân** ilminin adını anmaktadır.

7 MB. 435-436; MR. II. 437-438; MU. II. 456-457.
8 MB. 435-436; MR. II. 437-438; MU. II. 436-438.
9 MB. 478-496; MR. III. 111-156; MU. II. 566-611.

Bu sınıflamasında İbni Haldun, daha genel olarak, naklî ilimler içinde de bu iki ilmin adını anmamaktadır. Kısaca onları ne naklî ne aklî ilimler içinde zikretmektedir. *"İbni Haldun'un Toplum Felsefesinin Analitik ve Eleştirisel İncelemesi"* adlı tanınmış doktora tezinde Taha Hüseyn, İbni Haldun'un tarihi ne bir ilim ne felsefenin bir dalı yapmak istemediği görüşünü ileri sürerken bu duruma işaret etmekte, onun, ilimler sınıflamasında, tarihi, felsefî ilimler arasında saymamakta olmasını bu tezine bir delil olarak kullanmak istemektedir.[10] Bize göre bu görüş doğru değildir. Birinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi İbni Haldun, bize göre, tarihi, "şer'î ilimler" alanından alarak açıkca felsefî bir ilim yapmak istemektedir. Bu aynı durum **umrân** ilmi için de söz konusudur; İbni Haldun onu da açık olarak felsefî-aklî bir ilim olarak tesis etmek istemektedir. Bizce İbni Haldun'un bu ilimler sınıflamasında çok fazla hayret edilecek veya üzerinde önemle durulacak bir durum yoktur. Çok basit bir biçimde sorunu ele alırsak İbni Haldun burada "kendi çağında İslâm toplumunda mevcut ilimleri" ele almak iddiasındadır. İmdi bu çağda umrân ilmi henüz mevcut değildir; Çünkü İbni Haldun bu ilmi kendisinin yarattığını düşünmektedir. Tarih ilmine gelince o da yine kendisine gelinceye kadar felsefî bir ilim olarak düşünülmemekte ve sayılmamaktadır. İbni Haldun daha önce bu her iki ilmin de felsefî birer ilim olarak anlaşılmaları gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Ama o henüz bu yolun başlangıcındadır. Bundan ötürü burada bu felsefî ilimler sınıflamasını yaparken felsefî ilimlerin sınıflaması hakkında kendi çağında mevcut görüşü sergilemekte yetinmektedir.

Ancak bu durumda üzerinde durmamız gereken ikinci önemli bir nokta ortaya çıkmaktadır. Mahdi'nin haklı olarak işaret ettiği gibi burada İbni Haldun, İslâm'da "pratik ilimler" (al-ulûm al-'amaliyya) adı altında bilinen ve içine "Ahlâk" ('ılm al-ahlâk), "Ev idaresi" ('ılm tadbir al-manzil) ve "Toplum idaresi" veya "si-

10 T. Hussein, *Etude*, s. 37.

yaset ilmi"ni (ilm tadbir al-madina veya al-'ılm al-madanî) alan felsefenin iki temel ilim gruplarından birini zikretmemektedir. Yine Mahdi'nin haklı olarak söylediği üzere İbni Haldun'un İslâm felsefesinde varlığı bilinen, felsefenin bu ikili bölmesinden ve pratik ilimlerden haberi olmadığını düşünmek mâkul değildir. Çünkü kaynağı Aristoteles'e giden, felsefenin bu, teorik ve pratik ilimlere bölünmesi, bütün Müslüman filozofları ve ilim sınıflayıcılara tarafından bilinen ve her zaman zikredilen bir bölmedir.[11] Ayrıca da İbni Haldun'un, *Mukaddime*'de, bu pratik ilimlerin varlığını bildiğini gösteren bazı açık işaretler vardır. Meselâ birinci bölümde temas ettiğimiz üzere İbni Haldun, umrân ilminin kendileriyle karıştırılması mümkün olan bazı başka mevcut ilmî disiplinlerle karşılaştırılmasını yaparken açıkça "siyaset ilmi"nden ('ılm al-siyâsa al-al-madaniyya) söz etmektedir.[12] Sonra yine *Mukaddime*'de "dinî siyaset" ve "aklî siyaset"e dayanan rejim tiplerini ele alırken filozofların "medenî siyaset"lerinden bahsetmektedir.[13] Nihayet ilerde geniş olarak göreceğimiz gibi İbni Haldun "felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuklukları" adlı bölümde filozofların çeşitli iddialarını ele alırken onların "Ahlâk" üzerine olan görüşlerini, bu görüşlerin ait olduğu disiplinin adını vermeksizin, tartışma konusu yapmaktadır.[14] O halde İbni Haldun bu "pratik ilimler"in varlığını bilmektedir. Kendi zamanının ilim sınıflayıcılarının görüşlerine uygun olarak bu ilimler grubunu neden zikretmemektedir?

Bu noktanın üzerinde önemli duran Mahdi, İbni Haldun'un felsefî ilimler içinde bu pratik ilimleri saymamasını bilinçli bir tavır olarak görmektedir. Onun bu bilinçli "ihmâl"ini, bir başka bilinçli ihmali (omission) olarak gördüğü bir şeyle, yani bu aklî

11 Mahdi, *İbni Khaldûn's Philosophy,* s. 82-83.
12 Bkz: Yukarda 81-82, Mb. 38; MR. I. 78; MU. I. 91.
13 MB. 303; MR. II. 138; MU..II. 118.
14 Aşağıda "Felsefî Ahlâk" alt-bölümüne bkz: s. 432-438.

ve naklî çeşitli ilimleri tartışırken felsefe ile şeriat arasındaki ilişkiler sorusunu doğrudan doğruya, açık bir şekilde ele almaktan kaçınır görünmesi ile birleştirerek şu sonuca varmaktadır: İslâm felsefesinde pratik felsefe, daha özel olarak da siyaset felsefesi, Müslüman filozofunu İslâm cemaatine, bağlıyan tek bağlantı noktasıydı. İbni Haldun bu pratik felsefî ilimleri zikretmekten kaçınmıştır; çünkü o, açık olarak, toplumla ilişkisi sorununu ele almak istememiştir. Pratik felsefenin amacı Mahdi'ye göre felsefenin Şeriatle ilişkilerini belirlemek olmamıştır. Aynı zamanda o, pratiğe yönelen bir disiplin olduğu için, filozofun, filozof olmayanlarla veya genel olarak toplumla olan ilişkisini de belirlemek istemiştir. İşte İbni Haldun bu iki dikenli sorundan uzak kalmak istediği için bu felsefî ilimler sınıflamasında pratik felsefenin adını anmaktan kaçınmıştır. O, bununla pratik felsefe yerine "naklî-vaz'î" ilimleri koymak istediği veya kendisi için pratik felsefenin Şeriat'ten kaynaklanan disiplinlerden başka bir şey olmadığı izlenimini vermek istemiştir.[15]

Mahdi'nin bu görüşlerinde belli bir doğruluk payı olduğunu kabul etmekle birlikte onları bütünü ile kabul edemiyoruz. Gerçekten daha evvelce de bir vesile ile işaret etmek istediğimiz üzere İslâm filozofları, felsefe ile Vahiy arasında "ortak yerler" aradıklarında ve bu ortak yerler aracılığı ile felsefeyi Vahiy'le veya Vahy'i felsefe ile bütünleştirmek istediklerinde bu yerlerden en önemlilerinden birini, hatta belki en önemlisini "pratik felsefe"de bulmuşlardır. Vahy'in ahlâkî-siyasî-toplumsal anlam ve işlevi üzerinde durarak onu bir çeşit "pratik felsefe"ye indirgemek istemişlerdir. Bununla birlikte daha önce de işaret ettiğimiz gibi onlar bu ortak yerleri veya bağlantı noktalarını sadece "pratik felsefe"de bulmamışlardır.[16] Onlar için Tanrı, tanrısal varlıklar, gelecek hayat vb. gibi konuları "teorik" olarak ele alan, onların teorik bilgisine erişmeye çalışan "felsefî ilâhiyyât" da bu

15 Mahdi, İbn Khald's Philosophy, s. 83-84.
16 Yukarda "Fârâbî'ye ayırdığımız kısma bkz: s. 273-285.

ortak yerler veya bağlantı noktalarından birini teşkil etmiştir. İmdi İbni Haldun burada "pratik felsefe'yi zikretmemekle birlikte "felsefe ilâhiyyât"ı zikretmektedir. O halde Mahdi'nin ileri sürdüğü nedenden ötürü İbni Haldun'un "pratik felsefe"yi felsefî ilimler arasında zikretmemesi pek söz konusu olamaz. Sonra bize göre Mahdi'nin düşüncesinin tersine olarak, İbni Haldun felsefe ile vahiy, filozof ile toplum arasındaki ilişkiler sorununu ele almaktan kaçınmakta da değildir. Gerçi onun bu sorunu doğrudan doğruya ele almadığı doğrudur. Bununla birlikte dolaylı bir biçimde de ele alsa, o, bize göre, bu sorun üzerinde tereddüte yer bırakmıyacak kadar açık bir tavır takınmaktadır.

O halde İbni Haldun bu pratik ilimleri neden bu sınıflaması içinde zikretmemektedir? Bu konuda kesin bir şey söyleyemiyoruz. Bununla birlikte belki burada da birinci için olduğu gibi daha basit bir açıklama tarzı ileri sürülebilir. Belki burada, bu felsefî ilimlerin kendileri söz konusu olduğunda, İbni Haldun esas olarak felsefe veya ilim hakkındaki belli bir anlayışından hareket etmektedir. Bu sınıflamaya bakınca ilk gözümüze çarpan şey, onun sadece "teorik" felsefî ilimleri saydığı, "pratik" felsefî ilimleri saymadığıdır. O halde onun, amacı sadece "şeylerin hakikatini bilmek" olan, teorik bilgi peşinde koşan disiplinleri, felsefî-ilmî disiplinler olarak kabul ettiğini, bunun dışında ve ötesinde herhangi bir pratik etkinliği hedefleyen, davranışlarla ilgili kurallar koymak isteyen disiplinleri ise felsefî-ilmî disiplinler olarak görmediğini söyleyebiliriz. Nitekim İbni Haldun **umrân** ilmi ile "medenî siyaset" arasındaki ilişkileri incelerken, ikinciyi, bu anlamda teorik bir ilim olarak kendisini ortaya koymadığından ötürü eleştirir ve **umrân** ilminden ayırmak ister gibidir. **Umrân** ilmi ise tamamen teorik bir ilimdir; nitekim İbni Haldun'a göre onun tek meyvesi tarihî haberlerin tahkikinde doğruların yanlışlardan ayırdetmeyi sağlayacak teorik ölçütleri, bilgileri vermesindedir.[17]

17 MB. 38; MR. I. 79; MU. I. 92.

İbni Haldun'un felsefî ilimler hakkındaki bu anlayışını başka bir takım sözleri ile desteklemek de mümkündür. O, felsefî ilimleri tanımlarken, amaçlarının "varlığın olduğu gibi idrâk"i olduğunu söylemektedir. Yine ona göre, bizi felsefî bilgiye eriştiren düşünce yetisinin adı "teorik akıl"dır (al-'akl al-nazârî). "Bu akıl herhangi bir pratik etkinliğin peşinde koşmaksızın, duyusal idrâkin ötesinde bir nesnenin bilgisini verir".[18]

Sonra yine İbni Haldun'un, tarihten bahsederken ve onun neden felsefî bir disiplin olarak sayılmayı hakkettiğini göstermeye çalışırken, felsefî bir disiplinden ne anladığı konusundaki sözleri ilginçtir: Böyle bir disiplin var olan şeylerin aslını derin araştırma (nazâr), gerçeğini anlama (tahkik), kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını verme (ta'lîl), olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisi ('ılm) olacaktır. O halde felsefî bir disiplin olarak tarih de sadece şeylerin teorik bir bilgisi olmak durumundadır.[19]

Bu noktaları belirttikten sonra tekrar İbni Haldun'un bu, felsefî ve naklî ilimler bölmesine dönebiliriz. İbni Haldun'un ilimleri bu şekilde sınıflaması aslında orijinal bir sınıflama değildir. Çünkü gerek bu felsefî-aklî ve naklî-vaz'î ilimler temel bölmesine, gerekse felsefî ilimlerin bu dörtlü bölmesine İbni Haldun'dan önce gelen Müslüman düşünür ve ilim sınıflayıcılarında da raslanmaktadır.[20] Bununla birlikte bu sınıflamada orijinal olan çok önemli bir yan vardır; İbni Haldun, bu sınıflamasının temeline yerleştirdiği ve bizim şimdi üzerinde duracağımız ölçütlerde, felsefî ilimlerle naklî ilimler arasında yapı ve mahiyetleri, hemen

18 MR. II. 413; MB. ve MU. da bu pasaj yok.
19 Yukarda I. Bölüme bkz: 72-74.
20 Meselâ İhvân al-Safâ, ilimleri I) riyazî ilimler, II) şer'î-vaz'î ilimler, III) felsefî ilimler olarak üçe ayırmaktadır (Anawati, *İntroduction*, s. 108-109). Hârizmî, *Mafâtih al-Ulûm*'unda ilimleri I) şeriat ilimleri, II) yabancı kaynaklı ilimler olarak iki ana grup altında toplamaktadır. Gazâli'de ise gerek bu aklî ve şer'î-dinî ilimler ikili bölmesi, gerekse aklî ilimlerin sözü edilen dörtlü bölmesi vardır. (Gazâli, *Risâla Laduniyya*, Kahire, 1353).

her şeyleri bakımından önemli ve bilinçli bir ayrım yapmaktadır. O, bu iki ilimler grubunun, giderek bunların temelinde bulunan felsefe ve vahyin, birbirlerine indirgenemez bazı nitelikleri olduğu konusunda israr etmektedir. Neticede, bu iki ilim grubunu ve felsefe ile vahyi birbirinden kesin bir biçimde ayırmaya gitmektedir.

İbni Haldun'a göre bu iki ilim grubu hemen her bakımdan birbirlerinden farklı bazı özelliklere sahiptirler. Bunlardan birincisi, onların en son kaynakları ile ilgilidir. Felsefî ilimlerin en son kaynağı, "insan için tabiî düşünme yetisi, akıldır". Buna karşılık naklî-vaz'î ilimlerin en son kaynağı, vaz edilmiş herhangi bir vahiy, daha doğru bir deyişle bu vahyi getiren kişi, yani peygamberlerdir. Bundan, bu her iki grup ilmin konu ve sorunlarının birbirinden tamamen farklı olması gerektiği ortaya çıkar. Naklî-vaz'î ilimlerin konu ve sorunları, peygamberlerin getirmiş oldukları "şer'î haberler"le sınırlıdır. Felsefî ilimlerin konu ve sorunları ise insan idrâkine kendisini koyan, insanın düşünme yeteneği ve aklı ile üzerinde düşünebileceği her şeydir. Bu iki ilim grubunun amaçlarına bakarsak, burada da temel bir farklılığın olduğunu görürüz. Çünkü naklî-vaz'î ilimlerin ana malzemesi olan "şer'î haberler"e baktığımızda, İbni Haldun'a göre, bunların çoğunluğunun, "şeriat koyucunun, kendilerine uygun olarak fiillerde bulunulmasını emretmiş olduğu inşaî teklifler"den meydana geldiğini görürüz.[21] Yani bu haberlerin çoğunluğu pratikle ilgili emir ve yasaklarla ilgilidir. Gerçi bu haberler içerisinde Kelâm ilminin konusunu teşkil edecek olan "inanç"la ilgili unsurlar da vardır. Bunlar bedenle ilgili teklifler değil, insanın, neye inanıp neye inanmaması gerektiği ile ilgili "kalbî" tekliflerdir. Bununla birlikte, İbni Haldun, bunların da sonuç itibariyle, insanın fiil ve davranışlarını yönetmek amacı ile konulmuş olan teorik unsurlar olduğunu düşünmektedir. Nitekim bu inançla ilgili tekliflerden söz ederken, onların "bilinmelerin-

21 MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 89.

den" çok birer "hâl" olarak benimsenmelerinden, yaşanmalarından, birer "meleke" olarak kazanılmaları gerektiğinden söz açmaktadır.[22] Buna karşılık, onun için, felsefenin amacı, şeylerin teorik bilgisine erişmekten başka bir şey değildir, "varlığın olduğu gibi idrâki"dir.

İbni Haldun'a göre naklî ilimlerin felsefî ilimlerden bir diğer farklılığı, birincilerde bir cemaatten, topluluktan diğerine göre bir değişme söz konusu olduğu halde, ikincilerde böyle bir durumun olmamasıdır. Naklî ilimlerin kaynağı veya ana malzemesi herhangi bir şeriat sahibinin getirmiş olduğu şeriat olduğuna göre, ortada ne kadar şeriat, ne kadar şer'î grup veya cemaat varsa, o kadar da naklî ilimler olacaktır. Başka deyişle Tanrı tarafından bir şeriatle gönderilmiş ne kadar peygamber varsa, o kadar naklî ilimler olacaktır. Bu şeriatler birbirlerinden farklı olduklarına göre de bu naklî ilimler de birbirlerinden farklı olacaklardır. O halde İslâm şeriatine dayanan islâmî-naklî ilimler, sadece İslâm toplumuna münhasırdırlar.[23] Özet olarak naklî ilimler bir cemaatten diğerine aktarılamazlar. Buna karşılık felsefî ilimlerde bir dinî cemaatten diğerine değişmeme, bir toplumdan veya dini cemaatten diğerine aktarılabilir olma gibi çok önemli bir özellik vardır. Çünkü "aklî ilimler, düşünce sahibi bir varlık olması bakımından insan için tabiîdirler. Bundan ötürü onlar herhangi bir dinî gruba (milla) mahsus değildirler. Tersine bütün dinî gruplara ait insanlar tarafından işlenirler. Bu insanlar, onları öğrenmek ve araştırmakta birbirlerine eşittirler. Bu ilimler dünyada, umrânın ortaya çıktığı andan itibaren insan nevinde mevcut olagelmişlerdir."[24]

Nitekim İbni Haldun'a göre bu ilimlerde İslâm öncesi en başarılı çalışmalar yapmış olanlar, Yunanlılar ve İranlılar'dır. Daha sonra İslâm ortaya çıktığında, Müslümanlar bu ilimleri on-

22 MB. 460-462; MR. III. 39-43; MU. II. 522-528.
23 MB. 436; MR. II. 438; MU. II. 458.
24 MB. 478; MR. III. 111; MU. 566.

lardan öğrenmiş ve ilerletmişlerdir. Hatta bu ilimlerin bazılarında, bu, kendilerinden evvel gelenleri geçmişlerdir. Batı İslâm dünyasında bu ilimler, burada **umrânın** çöküntüye uğraması ile yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamışlardır. Bu sefer İbni Haldun bu ilimlerin, Akdeniz'in kuzeyindeki Hristiyan toplumlarda revaç görerek yoğun bir biçimde işlenmekte olduğunu öğrenmektedir.[25] Demek ki birbirinden tamamen farklı toplumlar, dinî guruplar, bu ilimlerle aynı ölçüde meşgul olabilmekte, birbirlerine onları geçirebilmekte ve ilerletebilmektedirler. O halde bu ilimlerde naklî ilimlerdekinden farklı olarak bir süreklilik durumu mevcuttur.

Naklî ilimler dinî grupların birinden diğerine göre değişmektedir. Ama bu, İbni Haldun'a göre, onların her birinin aynı derecede doğru, kabul edilebilir oldukları anlamına gelmez. İslâm, kendisinden önce gelen bütün şeriatleri yürürlükten kaldırdığı gibi (nâsıha), İslâmî-naklî ilimler de kendisinden evvel gelen diğer naklî ilimleri geçersiz kılmıştır.[26] İmdi burada İbni Haldun'un naklî ilimler arasında da belli bir gelişme imkânını göz önünde tuttuğu gibi bir düşünce akla gelebilir. Ancak İbni Haldun'un bu sözlerinden ortaya çıkan bundan ziyade çeşitli dinî gruplarda ortaya çıkan naklî ilimlerin birbirlerini reddetmek durumunda olduklarıdır. Oysa felsefî ilimlerde böyle bir şey söz konusu değildir. Herhangi bir dinî gruptaki bir aklî ilim, başka bir dinî gruptaki biçimini reddedemez. Meselâ İslâm toplumunda işlendiği şekilde mantık, daha önce Yunan toplumundaki biçimini reddedemez. Bu bakımdan da aklî ilimler arasında bir süreklilik mevcuttur. Oysa naklî ilimler birbirlerine kapalı bir takım bütünler teşkil etmek durumundadırlar.

İbni Haldun'un düşüncesine göre bu iki ilim grubunun kendi içlerindeki gelişim çizgilerinin de birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü naklî ilimlerin malzemesi "şer'iyyat"dır.

25 MB. 479-482; MR. III. 113-118; MU. II. 568-574.
26 MB. 436; MR. II. 438; MU. II. 458.

Onun amacı ise bu "şer'iyyat"da vaz edilmiş ilkelerin açıklığa kavuşturulmaları, özel bireysel durum ve olaylara uygulanma imkânlarının araştırılmasıdır. Başka deyişle naklî ilimlerin, bu temel malzemelerine, ilkelerine bir eklemede bulunmaları, onları ileriye götürmeleri söz konusu olamaz. Gerçi İbni Haldun, İslâm kültürü içinde naklî ilimlerin tarih içinde belli bir gelişimlerinden, evrimlerinden söz edilebileceği kanaatindedir. Nitekim ona göre, meselâ Tefsir, Fıkh, Hâdis, Kelâm ilimleri ilk ortaya çıktıkları anla, en mükemmel bir biçimlerini almış oldukları daha sonraki bir an arasında belli bir gelişme göstermişlerdir. Ama bu gelişme, yine İbni Haldun'a göre, onların terminolojilerinin inceltilmesi, mükemmelleştirilmesi, (tahzibi istilâhatıhâ), konu ve sorunlarına bir düzenliliğin, tertibin getirilmesi yönünde olmuştur. Yani onların dayandıkları "usûl"de herhangi bir ilerleme sağlanmamıştır.[27] Sonra yine İbni Haldun'a göre nakli ilimlerle ilgili bu gelişmenin artık ötesine geçilemeyecek bir sınırı da ortaya çıkmıştır. Meselâ Kur'an tefsirinde bu sınırı Abu Muhammed bin 'Atiya ve *Al-Kaşşâf*'ı ile Zamahşarî temsil etmektedirler.[28] Hadîs toplayıcılığı ve yazıcılığına gelince, bu konuda da en yüksek noktaya Buhârî ve Müslim'in *Sâhih*'leri ile varılmıştır.[29] Fıkh'ta Malikî, Hanefî, Şafi'î ve Hanbelî okullarının teessüsü ile daha sonra bu alandaki bütün çalışmaların kendilerinden hareket edeceği otoriteler ortaya çıkmıştır. Kelâm hareketi en mükemmel bir biçimini Eş'arî ve onun öğrencilerinde bulmuştur.[30] Kısaca bir yerden sonra bütün bu İslâmî-naklî ilimlerin her biri artık ötesine gitmenin mümkün olmadığı bir biçimde işlenmiş ve teessüs etmiştir. Bu ilimlerle uğraşanlar, bu ilimlerde mümkün olan en uzak noktalara erişmişlerdir.

Felsefî ilimlere gelince, İbni Haldun'un bunlarda böyle bir durumu görmediği anlaşılmaktadır. Onlar bir toplumdan diğeri-

27 MB. 436; MR. II. 439; MU. II. 459.
28 MB. 440; MR. II. 446; MU. II. 468-469.
29 MB. 442, 443-444, 445; MR. II. 454, 457-459, 462; MU. II. 474-475, 477-478, 482.
30 MB. 464-465, 467; MR. III. 49-51, 54; MU. II. 534-537 (?) 539 (?)

ne aktarılabilmeleri yanında toplumdan topluma geliştirelebilmektedirler. Gerçi bu ilimlerde de bazı konularda otoriteler vardır. Meselâ mantıkta Aristoteles bir otoritedir. Ama burada gene de daha sonra gelenler daha önce gelenlere her zaman karşı çıkabilmektedirler. Nitekim Müslüman filozofları, bir çok noktada ilk öğretmen Aristoteles'e karşı çıkmışlardır.[31] Sonra bu ilimlerde, daha sonra gelenlerin daha öncekileri aşmaları her zaman mümkündür. Nitekim Müslüman filozofları kendilerinden evvel gelen meslektaşlarını aşmışlardır (raba').[32] Bu ilimlerde bu tip bir gelişme söz konusu olduğu gibi, yeni yeni ilim dallarının ortaya çıkması anlamında bir gelişme de mümkündür. Nitekim İbni Haldun'a gelinceye kadar hiç kimse, kendisine has bir konusu ve sorunları olacak bir **umrân** ilminin varlığının bilincine varmamıştır. İbni Haldun'un kendisi bu ilmi yaratmıştır. İbni Haldun'un bu görüşünün mantıkî sonucu, kendisine has bir konu ve sorunları olması şartıyla, kendisinden sonra da yeni bir takım felsefî ilimlerin ortaya çıkmasının mümkün olacağıdır.

Son olarak aklın, naklî ilimlerde kullanılış biçimi ile ilgili bir özelliğe dikkati çekelim: Görüldüğü üzere İbni Haldun'a göre aklın, naklî ilimlerde ancak çok sınırlı bir biçimde kullanımı söz konusudur. Naklî ilimlerde akıldan, sadece bir takım kıyaslar teşkil etmekte yararlanılır. Bu kıyaslar sayesinde, Şeriat'ın üzerinde hüküm verdiği herhangi bir alanda ortaya çıkan özel bir olay veya durum, Şeriat'ın genel ve temel ilkelerine geri götürülerek yerine oturtulur. Ancak bu işlemde çok önemli bir noktaya dikkat edilmelidir. İbni Haldun'a göre böyle bir durumda sözü edilen aklî işlem, yani kıyas işlemi, temelde bulunan dinî hükmün içerdiği değere aslında hiçbir şey eklemeksizin, bu değeri söz konusu olan özel olay veya duruma taşımamızı sağlayan bir araç rolü oynayacaktır. Dolayısı ile böyle bir işlem sonucunda elde edilecek şey, son çözümde, kendisinden hareket edilen temel-

31 MB. 481, 492; MR. III. 116, 147; MU. II. 572, 600.
32 MB. 481; MR. III. 116; MU. II. 572.

de, ilkede mevcut olmayan yeni bir şey olmayacaktır. O, bu temelden türemektedir; bundan ötürü ona indirgenebilir, daha doğrusu onun bizzat kendisidir. Başka deyişle İbni Haldun'a göre akıl, nakli ilimlerde kullanımı söz konusu olduğunda, kendisinden hareket ettiği malzemenin bilgi değerine kendisinin olan yeni hiçbir şey ekleyemez. Daha da açık bir deyişle İbni Haldun'a göre naklî ilimlerde akıl, sadece mantıkî bir çıkarsama aracı olarak kullanılabilir. Bunun dışında ona herhangi bir yer yoktur.

O halde özet olarak bu iki ilim grubu, gerek kaynakları, konu ve sorunları, gerekse yapıları, amaçları ve gelişme çizgileri bakımlarından birbirinden tamamen farklıdırlar. Bütün bu bakımlardan âdeta birbirlerine kapalı iki ayrı alanı, iki ayrı bütünü teşkil etmektedirler. Buradan hareketle bu iki ilimler grubunun gerisinde ve temelinde olan felsefe ve akılla, peygamberlik ve vahyin de birbirlerine kapalı iki ayrı alanı temsil etmek durumunda olduklarını söyleyebiliriz. İbni Haldun'un bu ilimler sınıflamasından ve onun temeline yerleştirdiği görülen bu ölçütlerden çıkan mantıkî bir sonuç, ne felsefenin ve aklın, şer'iyyat üzerinde uygulanmasının ve şer'î haberleri kendi ölçüleri içinde yargılamasının, ne de naklî ilimlerin kendi özelliklerini gözden kaçırıp felsefenin konusu olan alanlara yönelmesinin mümkün ve kabul edilebilir olacağıdır. Felsefe ve akıl, nakilden elini çekmeli, nakil ve naklî ilimler de kendilerini sadece şer'î haberlerle sınırlandırmalıdırlar. Ancak İbni Haldun, İslâm'da bu ilimlerin gelişim tarihlerini incelediğinde gerek felsefî ilimlerden nakle, gerekse naklî ilimlerden felsefeye doğru bir hareket olduğunu gözlemektedir. Felsefe, zaman zaman ve belli bazı disiplinleri aracılığıyla, naklin alanına girmek, onun konuları üzerinde fikir yürütmek, şer'î haberleri yargılamak istemiştir. Naklî ilimlerden bazıları da tam tersi bir yönelim göstererek, gelişme tarihleri içinde, zaman zaman şer'î haberleri bırakıp, başlangıç amaçlarını da terkedip, felsefenin alanı içine giren konuları, onun yöntemi ile ele almak istemişler, yani İbni Haldun'un kendi de-

yimi ile "felsefeleşme"ye gitmişlerdir. Felsefe alanında bu olumsuz eğilimi gösteren disiplinler metafizik veya felsefî ilâhiyyât ve bir çeşit onun uzantıları olan felsefî ahlâk ve felsefî siyaset olmuştur. Naklî ilimler alanında da bu olumsuz eğilimleri, son zamanlardaki şekli ile Kelâm ve Tasavvuf göstermiştir. Bunun sonucunda felsefe ile vahiy, aklî ile nakil birbirine karışmış ve bunun, her iki taraf için olumsuz bazı sonuçları ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda felsefe, felsefe olmaktan çıkmış ve haklı olarak üzerine bazı eleştirileri çekmiştir. Öte yandan da naklî ilimler naklî ilimler olmaktan çıkmış, bu da haklı olarak filozoflar tarafından bazı eleştirileri davet etmiştir. O halde bu tehlikeli eğilimler önlenmeli, onlardan her biri kendi özelliklerinin bilincine vararak, kendi yerlerine çekilmelidirler.

İbni Haldun'un, bu düşüncelerini ispat etmek için her şeyden önce felsefenin ne olduğunu açık bir biçimde ortaya koyması gereklidir. Gerçekten o, her bir disiplinin yapısını, önermelerinin niteliğini derin bir tahlile tâbi tutarak felsefenin ne olduğunu göstermeye çalışır. Felsefenin ne olduğu açık bir biçimde ortaya çıkınca, onun ne olamayacağı, neleri ele alamıyacağı, niçin ele alamıyacağı vb. de açık bir biçimde ortaya çıkacaktır. Felsefenin ne olduğu açık bir biçimde ortaya çıkınca, öte yandan, dolaylı olarak, felsefe olmak iddiasında bulunan bir takım felsefî olmayan disiplinlerin, meselâ Kelâm ve Tasavvuf'un da neden felsefî olamayacakları kolaylıkla anlaşılacaktır. Bundan ötürü burada biz önce İbni Haldun'un çeşitli felsefî disiplinler hakkındaki tahlillerini takip ederek ona göre felsefenin ne olduğu, ne olabileceği, ne olmadığı, ne olamayacağı, niçin olamayacağı vb. konularını ortaya koymaya çalışacağız. Sonra bu tahlilerinin sonuçlarını göz önünde tutarak Kelâm ve Tasavvuf gibi naklî ilimlerin neden felsefî olamayacaklarını göstermeye çalışacağız. Son olarak bunlardan hareketle İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri sorununa getirdiği çözümü belirlemeye gayret edeceğiz. Bu arada bu çözümün özelliklerini ortaya koyduktan sonra, onun, bu sorun üzerinde İslâm düşüncesinde daha önce belirmiş olan çözümlerle bir karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız.

3) Felsefî - Aklî İlimler Tahlili

A) Matematik İlimler

Önce matematik ilimlerden başlayalım: Matematik ilimler (al-ta'âlîm), genel olarak, nicelikleri (al-makâdîr) konu olarak alan ilimlerdir. Bu ilimler dört ana grupta toplanırlar: Süreksiz nicelikleri, yani sayıları konu olarak alan "sayı ilimleri" (al-'ulûm al-'adadiyya), sürekli nicelikleri, yani bir, iki veya üç boyutlu geometrik şekilleri konu olarak alan "geometrik ilimler" (al-'ulûm al-handasiyya), seslerin ve nağmelerin birbirlerine nisbetlerini ve onların sayısal ölçülerini konu olarak alan "müzik ilmi", gök kürelerinin şekilleri, gezegen ve yıldızların yer ve sayıları, hareketlerini inceleyen "astronomi ilmi" ('ılm al-hay'a). Bunların da yine kendi içlerinde bir takım alt dalları vardır: Meselâ sayıları konu olarak alan ilimler içine "aritmetik" (al-aritmatikî), "hesap ilmi" (sına'a al-hisâb), "cebir" (al-cabr ve al-mukâbala), "ticarî muameleler" (al-mu'âmalât), "miras paylaşılması" (al-farâiz) ilimleri girer. Sürekli nicelikleri konu olarak alan ilimler içine de "küre ve koniler geometrisi" (al-handasa al-mahsusa bi al-aşkâl al-kuraviyya va al-mahrûtât), "yer ölçümü" (al-misâhâ), "optik" (al-manâzır) girer.[33]

Öte yandan İbni Haldun, bu matematik ilimlerin bir teorik yanları veya kısımları, bir de uygulamaya dönük yanları veya kısımları olduğunu görmektedir. Meselâ aritmetik, sayıların "hassa"larının bilgisi olarak teorik bir disiplindir. Aynı şekilde cebir, bilinmeyen bir sayıyı, bilinen bir sayıdan -bu ikisi arasında bir ilişki olduğu takdirde- çıkarmaya yarayan teorik bir disiplindir. Ama hesab, ticarî muameleler, miras paylaşılması, sayı ilimlerinin uygulamaları disiplinleridir. Bundan ötürü onlar daha ziyade "sanat"tırlar; aynı şekilde geometri ilimleri içinde saf olarak, sürekli niceliklerin, geometrik şekillerin "hassa"larını teorik bir açıdan incelemeye tâbi tutanları vardır (Meselâ asıl

33 MB. 478-479, 482-489; MR. III. 111-112, 118-137; MU. II. 567, 574-592.

geometri, Öklides geometrisi). Bunlar yanında onun pratiğe uygulanması ile meşgul olanlar vardır (meselâ yer ölçümü). İbni Haldun'a göre İslâm'da bu matematik ilimler üzerine eser yazanlar, önceleri onların teorik yanları ve sorunları üzerine eğildikleri halde sonradan gelenler daha ziyade onların pratik yanları ile ilgilenmişlerdir.[34]

İbni Haldun'un matematik ilimlerin kesin birer ilim oldukları üzerinde herhangi bir şüphesi veya itirazı yoktur. Ona göre geometrinin burhanları çok açık seçik ve düzenlidir. Bu niteliklerinden ötürü geometrik akıl yürütmelere herhangi bir yanlışlığın sızması hemen hemen mümkün değildir. Geometri, zihni aydınlatır (iza'a fi al-'akl), düşünceye doğruluk getirir (istikâma fi al-fikr). Geometri ile meşgul olan bir zihnin yanlışlığa düşmesi çok uzak bir ihtimaldir. Platon'un kapısı üzerinde "Geometri bilmeyen evimize girmesin" ibaresinin yazılı olduğu söylenmektedir. İbni Haldun'un hocaları kendisine, geometri ile meşgul olmanın zihin için bir sabun yerine geçtiğini söylemişlerdir. Nasıl sabun, elbiselerin kirlerini temizlerse, geometri de zihnin kirlerini temizlemekte ve onun düzgün bir şekilde yürümesini sağlamaktadır.[35]

Bu aynı durum, aritmetik için de söz konusudur. Bu ilimle meşgul olanlar, çocukların eğitimi için en iyi yolun, hesap ilmi ile başlamak olduğunu söylemektedirler. Çünkü bunlara göre bu ilim, açık seçik bilgiler (ma'ârif muttazıha) ve düzenli burhanlar (barâhin muntazima) içermektedir. İbni Haldun'un bu görüşe bir itirazı söz konusu değildir. Ona göre bu ilim de zihni aydınlàtır, onu, doğruya yöneltecek bir şekilde eğitir. Bu ilmin dayandığı temeller sağlamdır ve ayrıca insana kendi kendisini disipline etmek (munâkaşa al-nafs) imkânını verir. Bundan ötürü onunla meşgul olanlarda doğruluk ve disiplinli olmak bir karakter halini alır.[36]

---

33 MB. 478-479, 482-489; MR. III. 111-112, 118-137; MU. II. 567, 574-592.
34 MB. 582, MR. III. 121; MU. II. 576.
35 MB. 486; MR. III. 130-131; MU. II. 585.
36 MB. 483; MR. III. 122; MU. II. 577-578.

B) Mantık

İbni Haldun'un mantık hakkındaki düşüncelerini incelerken, onun, metodolojisini, bilgi teorisini de göreceğiz. Çünkü İbni Haldun, filozofların, bu arada özellikle bu disiplini kuran Aristoteles'in, mantığı, sadece zihnin düzgün ve tutarlı bir biçimde işlenmesi için gerekli kuralları vaz eden veya ortaya çıkaran bugünkü anlamda salt "formel" bir disiplin olarak tesis etmeyi düşünmediklerini, onu, aynı zamanda varlık hakkında doğru bilgiye erişmenin yollarını gösteren bir metod olarak ortaya attıklarını bilmektedir. Mantığın böyle bir işi başarabileceği konusunda bazı şüpheleri olmakla birlikte, kendisi de onu bu şekilde anlamak gerektiğini düşünmektedir.

İbni Haldun'un mantığın filozoflar tarafından bu şekilde, varlık hakkında doğru bilgiye erişmek için bir yöntem olarak ileri sürülmüş olduğu görüşünü mantık hakkında verdiği tanımlardan kolayca çıkarmaktayız. O, felsefî-aklî ilimlerin incelenmesine ayırdığı bölümde mantık hakkında şu tanımı vermektedir: "Mantık, bilinen şeylerden, bilinmeyen, bilinmesi arzu edilen şeyleri çıkarma işleminde zihni yanlışlara düşmekten koruyan bir ilimdir. Mantığın faydası, bilgi peşinde koşan kişiye tasavvur ve tasdiklerde doğruyu yanlıştan ayırdetmesini (tamyîz) sağlamasıdır. Böylece mantık sayesinde insan, düşüncesinin imkânları içerisinde, yaratılmış varlıklar üzerinde olumlu veya olumsuz yargıda bularak, onların gerçeğini tahkik etmek imkânını elde eder".[37]

Özel olarak mantık ilminin incelenmesine ayrılan bölümde ise İbni Haldun mantık hakkında şu tanımı vermektedir: "Mantık, şeylerin özleri (al-mâhiyyât) hakkında bilgi veren tanımlarda ve tasdikleri sağlayan delillerde (al-hucac) doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi mümkün kılan kuralları (veren bir ilim)dir."[38]

---

37 MB. 478; MR. III. 111; MU. II. 566.
38 MB. 489; MR. III. 137; MU. II. 592-593.

O halde İbni Haldun'a göre mantığın amacı, sadece zihnin işleyiş sürecini tasvir etmek değildir. O, zihnin, varlıklar hakkında doğru bilgilere erişmesinin yollarını, yöntemini ortaya koymaya çalışan bir ilimdir. Mantık, bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri çıkarmanın yollarını göstermek amacındadır. Mantık, düşüncenin imkânları içerisinde zihnin, varlıklar hakkında nasıl doğru bilgilere erişebileceğini ortaya koymak amacındadır. Mantık, şeylerin özleri hakkında nasıl doğru tasavvurlar oluşturulabileceği, bu tasavvurlardan hareketle şeyler hakkında kesin bilgiyi verecek tasdiklerin nasıl elde edilebileceğini belirlemek amacındadır. Kısaca mantık, bir bilgi yöntemidir.

Mantığın amacı, şeyler hakkında doğru bilgiye erişmenin yollarını göstermek olduğuna göre önce bilginin ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir. İbni Haldun bunun için yine filozoflar tarafından ileri sürüldüğü şekilde, bilginin ne olduğu, nasıl elde edildiği hakkında özü itibariyle Aristotelesçi olan bir teoriyi sergilemektedir. Bu teoriye göre, çok genel olarak, bilgi, bir varlığın olduğu gibi idrâki, onun özünün ve özüne ait niteliklerinin bilinmesidir. İnsanda bilgi edinme sürecinin iki aşaması mevcuttur. Bunlardan birincisi "tasavvur", ikincisi "tasdik" aşamasıdır. Başka bir deyişle insan, başlıca iki yolla bir şeyin bilgisine erişir. Bunlardan birincisi, bir şeyin özünün (mâhiyya) zihin tarafından "tasavvur" edilmesi yoludur. Tasavvur, bir şeyin özünün, zihnin bir "yargı"sı olmaksızın, basit, ilkel, doğrudan bir biçimde idrâk edilmesidir. İkincisi ise "tasdik" yoludur; yani bir şey hakkında bir şeyi zihnin tasdik etmesi, bir "yargı"da bulunmasıdır.

İbni Haldun'a göre idrâkin temeli, beş duyu aracılığıyla elde edilen "duyusal"lardır (al-mahsûsât). İnsanlarla hayvanlar arasında "duyusal"ların idrâki bakımından bir fark yoktur. Ancak insanları hayvanlardan ayıran bir özellik vardır: İnsanlar "hayalgücü" yetileri sayesinde, soyutlama yolu ile bu duyusal nesnelerden bir takım "küllî"ler oluşturabilirler. Bu küllîlerin oluşturulmaları süreci de bir kaç kademelidir. İnsan önce etrafında gördüğü belli bir grup bireysel-duyusal varlıkdan, onların hepsi-

ne uyan bir "sûret" oluşturur. Daha sonra zihin, bu belli bir gruba giren varlıklarla, başka bir grup varlıklar arasında ortak gördüğü bir niteliği soyutlayarak bu iki grup varlıkların her birine uyan ikinci bir "sûret" oluşturur. Böylece bu soyutlama işlemi devam eder ve sonunda, artık kendisi ile karşılaştırılması mümkün bir varlık kalmayan, dolayısı ile en genel ve en basit bir küllîye varılır. Meselâ etrafımızda görülen duyusal, bireysel insanî varlıklardan hareket edilerek onların hepsine uyan bir "insan nevi sûret"i elde edilir. Sonra insanlar hayvanlarla karşılaştırılır; insanlar ve hayvanların ortak niteliklerinden "hayvan cinsi sûret"i elde edilir. Sonra insanlar ve hayvanlar birlikte olarak bitkilerle karşılaştırılır; böylece sonunda "en yüksek cins"e, yani kendisi ile karşılaştırılması mümkün olan başka bir küllînin kalmadığı "töz"e varılır.[39]

Şimdi bilgi bu yolla, yani bireysel-duyusal nesnelerden soyutlama yoluyla sûretlerin elde edilmesi, sonra bu sûretlerin birbirleriyle karşılaştırılması ve birleştirilmesi ile zihinde başka sûretler veya küllîlerin elde edilmesi, böylece onların kendilerinden oluşturuldukları varlıkların özlerinin, mahiyetlerinin bilinmesi ile elde edilebileceği gibi başka bir yoldan da elde edilebilir. Zihin bir şeyi başka bir şey hakkında tasdik edebilir, böylece bir şeyden başka bir şeyle ilgili sonuçlar çıkarabilir. Böylece bu diğer şey, zihinde tesis edilmiş olur. İşte bu birinci yol, "tasavvur" yolu, ikinci yol ise "tasdik" yoludur.[40]

İbni Haldun bu "tasavvur" ile "tasdik" arası ilişkileri incelediği zaman, bilgi amacı ve değeri bakımından "tasavvur"un, "tasdik"ten önce geldiğini söylemektedir. Çünkü, filozoflara göre, tasavvurun faydalı veya amacı, şeylerin hakikatlerinin bilgisidir. İmdi bu, "tasdikî bilgi"nin de amacıdır. Bundan ötürü "tasdik"in amacı, gerçekte "tasavvur"un kendisidir. Tasdik, bu "tasavvur" için bir araçtır.[41]

39 MB. 489-490; MR. III. 137-138; MU. II. 593.
40 MB. 490; MR. III. 138-139; MU. II. 594.
41 MB. Aynı yer, Ayrıca 514-515; MR. III. Aynı yer, Ayrıca III. 248; MU. II. Aynı yer, ayrıca III. 103.

İşte İbni Haldun'a göre mantık, filozoflar tarafından zihnin veya düşüncenin gerek bu tasavvur işleminde "şeylerin özleri hakkında bilgi veren tanımlarda" gerekse tasdik işleminde "tasdikleri sağlayan delillerde" doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi mümkün kılan kanunları veren bir şey olarak ortaya atılmaktadır.

İbni Haldun'un bu şekilde tanımladığı, konu ve amaçlarını belirlediği mantığa karşı bazı itirazları olacaktır. Ancak daha önce mantık hakkında İslâm'da ortaya çıkmış olan bir takım yanlış anlayışları, bu mantığa haksız olarak yapılmış olan bir takım eleştirileri elimine etmesi gerekmektedir. Bu yanlış anlayışlardan birini, İbni Haldun'a göre, mantığın, kendisi bilgi vermeyen, fakat bilginin elde edilmesinde bir aracı ve yardımcı olan bir disiplin olduğu noktasını gözden kaçıran bazı kimseler temsil etmektedir.

İbni Haldun'a göre ilimler bir başka bakımdan "bizzat kendileri için istenen ilimler"le ('ulûm maksuda bi al-zât), bu ilimler için bir "araç ve yardımcı" olan ilimler ('ulûm vasila âliyya li hâzihi al-'ulûm) olarak ikiye ayrılabilirler. Meselâ Tefsir, Hadîs, Fıkh, Kelâm gibi şer'î ilimler, tabiîyyât ve ilâhiyyât gibi felsefî ilimler bu birinci grup ilimlerdendir. Buna karşılık Arap dili ile ilgili ilimler (al-'arabiyya), aritmetik ve benzerleri bu birinci tip şer'î ilimlere, mantık ise bu birinci tip felsefî ilimlere yardımcı ilimlerdir. İmdi bu birinci tip, kendileri için istenen ilimlerde, istenildiği kadar derinleşilebilir, onların konuları, sorunları istenildiği kadar ayrıntılı olarak ele alınabilir ve tartışılabilir. Ancak Arap dili ile ilgili ilimler, aritmetik, mantık ve benzerleri gibi asıl bu birinci tip ilimlere yardımcı, onlar için bir araç olan ilimlerde böyle bir şey doğru değildir. Bunlar ancak diğer ilimlere yardımcı olmaları bakımından ve bu ölçüde işlenmelidirler. Bunun tersini yapmak bu ilimlerin varlık nedenlerine ve amaçlarına aykırı düşer. Bundan ötürü bu ikinci tip ilimlere fazla vakit ayırmak, boşa zaman harcamak olur. Ancak İbni Haldun'a göre son zamanlarda İslâm'da yetişen bazı bilginler "nahv"le,

mantıkla, "usûl al-fıkh"la, yani bu yardımcı ve araç ilimlerle ilgili olarak bu yanlış yola sapmışlar, bu ilimleri gereğinden fazla işleyerek birer araç olmaktan çıkarıp sanki birer amaç haline getirmişlerdir.[42]

İbni Haldun'a göre mantık hakkında diğer bir yanlış anlayışı, onunla bilgi arasındaki ilişkiyi kopararak, mantığı sadece formel çıkarsama ilkelerine, "sûrî kıyaslara"a indirgemek isteyen Fahr al-din-al Râzî ve Afzal al-dîn al-Hunâcî gibi yine son zamanlarda ortaya çıkan bir takım bilginler temsil etmektedir. İbni Haldun bu olayı da şöyle açıklamaktadır: Ona göre mantığı sistemleştirerek tesis etmiş olan Aristoteles'in, mantıkla ilgili sekiz kitabı vardır. Bu kitaplardan ilk üçü, kıyasın "sûret"i, geri kalan beşi ise kıyasın "madde"si üzerinedir. Bu ne demektir? İbni Haldun'a göre mantıkta kıyas, bazan götürdüğü, verdiği sonuç bakımından incelenir; bazan ise bu sonucun kendisi göz önünde tutulmaksızın, bu sonuca nasıl götürdüğü bakımından incelenir. Birinci bakımdan kıyasın incelenmesine, mantıkta, onun maddesi, yani götürdüğü sonucun "yakînî" veya "zannî" herhangi bir özel bilgiyi vermesi bakımından incelenmesi denir. İkinci bakımdan kıyasın incelenmesine ise, onun sûreti bakımından, yani herhangi bir özel bilgi sonucuna götürmesi bakımından değil de genel olarak ('ala al-ıtlâk), bir sonuca nasıl götürdüğü bakımından (min cihat intâcıhî) incelenmesi denir.[43]

Yine İbni Haldun'a göre Aristoteles, mantık kitaplarının ilk üçünde sırasıyla "en yüksek cinsler"i (al-acnâs al'-aliyya), yani kategorileri *(kitâb al-makûlât)*, yargıları ve çeşitlerini *(kitâb al-'ibâra)*, kıyası ve genel olarak onun nasıl sonuca götürdüğünü *(kitâb al-kıyâs)* incelemiştir. Böylece bu üç kitapta kıyasın "sûret"i bakımından incelenmesi tamamlanmıştır. Geri kalan beş kitapta ise kıyas, götürdüğü sonuçların bilgi değeri, yani "madde"si bakımından bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Kıyas sonucunda elde edilmek istenen bilgi ya "yakînî" bir bilgidir veya

42 MB. 536-537; MR. III. 298-300; MU. III. 152-154.
43 MB. 490; MR. III. 139-140; MU. II. 595.

farklı seviyelerde "zannî" bilgilerden ibaret olacaktır. İşte dördüncü kitap, "kitâb al-burhân", bu "yakînî" bilgiye götürmesi bakımından kıyası ele alır ve böyle bir bilgiye götürmesi için onun öncüllerinin hangi nitelikte olmaları gerektiği vb. sorunlarını inceler. Geri kalan dört kitapta da kıyas, bu sefer yakînî olmayan, çeşitli seviyelerdeki "zannî" bilgilere götürmesi bakımından, yani yine maddesi bakımından incelenir.[44]

İbni Haldun'a göre Aristoteles'in bu mantıkla ilgili sekiz kitabı ve "beş küllî" ile ilgili *İsâguci* Arapça'ya çevrildikten sonra, bunlar üzerinde Fârâbî, İbni Sina ,İbni Rüşt gibi filozoflar çeşitli çalışmalar yapmışlar, bunlara şerhler ve telhisler yazmışlardır. Bunlardan sonra gelen ve son zamanlarda ortaya çıkan bir takım bilginler ise kıyasın, bu "madde"si bakımından incelenmesini ihmal veya tamemen terk ederek, onu sadece "sûret"i bakımından incelemeye başlamışlardır. Böylece Aristoteles'in mantıkla ilgili son beş kitabına çok az ilgi göstermişler, genellikle sanki onlar hiç mevcut olmamış gibi çalışmalarını tamamen ilk üç kitabı üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bunun sonunda bu kişiler mantığı, ilimler için bir araç olarak almaktan uzaklaşıp, onu kendi başına işlenmesi gereken bir disiplin gibi görmeye başlamışlardır. İbni Haldun bu kişilere örnek olarak dediğimiz gibi Râzî ve Hunâci'yi vermektedir.

İbni Haldun bunların bu mantık anlayışlarına ve bu yöndeki çabalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre kıyasın bu "madde"si bakımından incelenimi ve bununla ilgili kitaplar, mantığın önemli bir kısmını, dayanılan temelini teşkil etmektedirler. Mantığın faydası, meyveleri, asıl, kıyasın bu götürdüğü sonuçların, uygulandığı maddenin bilgi değeri üzerinde olan araştırmalarda yatmaktadır. Kıyasları, amaçlanan bir bilgiye, doğru bilgiye götürmeleri bakımından değil de bir takım sonuçlara nasıl götürdükleri bakımından, yani salt formel bakımından incelemek doğru bir şey değildir.[45]

---

44 MB. 490-491; MR. III. 140-141; MU. II. 597-595.
45 MB. 491-492; MR. III. 142-143; MU. II. 598-599.

İbni Haldun'un yukarda birinci olarak zikrettiğimiz, mantığı, asıl ilimler için bir yardımcı, bir araç olarak görmeyip, onu, kendisi için istenen bir ilim olarak gören kişilerle, buradaki, bu mantıkla bilgi arasındaki ilişkileri koparararak onu, salt formel bir disiplin kılmak isteyen kişileri kastetmekte olması çok muhtemeldir. Çünkü bu ikinciler de sonradan ortaya çıkan bir takım bilginlerdir ve mantığı, bilgiye erişmek için bir araç olarak değil, kendi başına işlenmesi gereken bir disiplin olarak görmektedirler. Ne olursa olsun, İbni Haldun, açıkca, bu kişilere ve mantık hakkında böyle bir anlayışa karşıdır. İbni Haldun için mantık yardımcı, araç bir disiplindir ve bir bilgi yöntemidir. Mantığın fayda ve meyvesi, ister yakınî, ister zannî herhangi bir bilgiye eriştirmesi amacındadır. Evet, mantık kıyasları inceler, ama bu incelemeden amacı, yakînî veya zannî herhangi bir bilgiye eriştirebilmesi için onların nasıl teşkil edilmesi gerektiğini araştırmaktır. Yoksa onları sadece kendileri için, sadece nasıl olup ta bir takım sonuçlara götürebildikleri için araştırmak değildir. Böyle bir araştırma, amacı varlık hakkında içerikli bir bilgiye erişmek olan İbni Haldun'a çok aykırı gelmektedir.

İbni Haldun'un İslâm'da mantık tanındıktan sonra onun imkânını reddetmek üzere ortaya çıkan bir diğer tavra, bu sefer Aristoteles mantığının bizzat kendisine yapılmış olan bir diğer eleştiriye de karşı çıktığı görülmektedir; bu eleştiri ile nominalist Eş'arî kelâmcılarının, özellikle Bâkıllânî ve Abu İshâk al-İsfarâyinî'nin Aristoteles mantığına karşı yapmış oldukları görülen bir eleştirilerini kastediyoruz. Bu eleştiri üzerindeki bilgiyi de yine İbni Haldun'dan alıyoruz.

İbni Haldun'a göre, Eş'arî'den sonra gelen Bakıllânî'de, Eş'arî Kelâmı önemli bir aşama kaydetmiştir. Bakıllânî, Eş'arî'nin Kelâmın belli başlı sorunları üzerindeki ana görüşlerini, tezlerini desteklemek üzere bir tabiat felsefesi geliştirmeye gitmiştir. Bu tabiat felsefesi, atomcu bir felsefedir. Belli başlı tezleri atomların (al-cavhar al-fard) ve boşluğun varlığı, cisimlerin arazlarla varlıkta durdukları, arazların yaratılmış oldukla-

rı, varlıkta iki an devam edemiyecekleri, birbirleri ile kaim olamıyacakları vb.'dir. Bâkıllânî, bu tabiat felsefesi aracılığıyla Eş'arî'nin Kelâm ile ilgili tezlerini desteklemek, onlara bir temel sağlamak istemiştir. Yine İbni Haldun'a göre Bâkıllânî ve diğer Eş'arî çizgisindeki Kelâmcılar, ayrıca, bu atomcu tabiat felsefesinin tezleri, bunların dayandıkları ilkelerle, bunlarla desteklemek amacında oldukları İslâm dogmatiği arasında karşılıklı ve dönüşlü bir ilişki kurmak istemişlerdir. Bunun için Bâkıllânî, bir çeşit aksiyom değerinde şöyle bir görüş ortaya atmıştır: "Bir delilin yanlışlığı, bu delilin delalet ettiği şeyin yanlışlığını gerektirir." İmdi burada söz konusu delil, Bâkıllânî'nin tabiat felsefesinde dayandığı ilkeler ve ileri sürdüğü tezlerdir. Bu delilin delalet ettiği şey ise, Eş'arî Kelâmcıları tarafından anlaşıldıkları şekilde İslâm dogmatiğinin ana tezleridir. Bâkıllânî, burada, İslâm dogmatiğinin bu ana tezlerinin ancak kendi ortaya atmış olduğu tabiat felsefesinin ilkeleri (al-kavâ'id) kabul edildiği takdirde ispat edilebileceği, bunun dışında bu tezlerin kendilerinin sallantıda kalacağı görüşünü tesis etmek istemiştir. Bu durumda, yine Bâkıllânî'ye göre, bu tabiat felsefesinin kendisine, ilkelerine yöneltilebilecek herhangi bir eleştiri, onların kabul edilmemesi, ancak onlarla ispat edilebilme, temellendirilebilme imkânında olan sözü edilen dogmatiğin kabul edilemeyeceği, onun yanlış olduğu anlamına gelecektir. Böylece İbni Haldun'a göre, Bâkıllânî, bu tabiat felsefesine, onunla desteklemek istediği İslâm dogmatiğinin kendisi gibi bir çeşit dokunulmazlık verdirmek istemiştir.[46]

Yine İbni Haldun'a göre Aristoteles mantığı İslâm'da yayılmaya başladığında, Kelâmcılar, bu mantığın temelindeki ilkelerin, yani tabiat ve varlık felsefesinin, kendi tabiat felsefelerinin ilkeleri ile tam bir zıtlık durumunda olduğunu görmüşlerdir. Bundan ötürü onlar Aristoteles mantığına şiddetle hücüm et-

46 MR. III. 50-51, 143-145; MB. 465, (Bu ikinci kısım yok); MU. II. 536, (Bu ikinci kısım yok).

mek, onu reddetmek durumuna girmişlerdir. İbni Haldun, onların Aristoteles mantığına olan bu hücumlarını ve bunun nedenlerini gayet nüfuz edici bir şekilde açıklamaktadır: "İmdi bu (Aristoteles) mantığı incelendiğinde, onun, dış dünyada küllî bir tabiatın varlığını kabule dayandığı görülür. (Bu küllî tabiata), beş küllîye, yani cins, ne vi, ayrım, hassa ve genel araza bölünen zıhnî bir küllî karşılık olmaktadır. (Mantık, işte varlığı kabul edilen bu beş küllinin) birbirleriyle ilişkiye getirilmeleri üzerine dayanmaktadır. (Oysa bu Eş'arî) Kelâmcılarına göre, bu kabul doğru değildir. Onlara göre "küllî" ve "zâtî", zihnin dışında herhangi bir karşılığı olmayan salt zıhnî bir kavramdan ibarettir veya "hâller" görüşünü kabul edenlere göre o, sadece bir "hâl"dir. Bundan ötürü (bu Kelâmcılara göre), beş küllî, onlar üzerine dayanan tanımlar, on kategori, (bütün bunlar) doğru şeyler değildirler. "Zat"ı ifade eden sıfatlar da mevcut değildir. Bu, burhânların kendilerine dayandığı zorunlu ve "zâtî" önermelerin mevcut olamayacağını ve (bu önermelerden sonuçlara geçmeyi sağlayan) aklî "nedenler"in de bir gerçekliği olmadığını ifade eder. Böylece onlara göre "kitab al-Burhân" geçerli değildir, "kitab al-Cadal"in ana bir kısmını teşkil eden "yerler" (al-mavâzı') mevcut değildir...".[47]

O halde kısaca bu Kelâmcılar, dış dünyada küllî bir tabiatın varlığını kabul etmemektedirler. Oysa Aristoteles'in mantığı böyle bir takım tabiatların varlığını kabule dayanmaktadır. Bundan hareket ederek bu Kelâmcılar, bu küllî tabiatın zihinde bölündüğü beş küllîyi de kabul etmemektedirler. Oysa Aristoteles mantığı, bu beş zihnî küllînin varlığını ve onlar arasındaki zihnî bir takım kombinezonların imkânını kabule dayanmaktadır. Bu Kelâmcılar bu küllîleri kabul etmedikleri için onlardan oluşturulan tanımları, önermeleri, bu önermelerden meydana getirilen kıyasları, bu kıyaslarda sonuca götürücü olan aklî nedenleri, *yani orta terimi vb.* reddetmektedirler. Netice olarak

47 MR. III. 145; MB ve MU da yok.

Aristoteles mantığının dayanmakta olduğu bütün temelleri yıkmaktadırlar. O zaman mantıktan geriye ne kalmaktadır? İbni Haldun'a göre, bir önceki grupta olduğu gibi bunlar için de mantıktan geriye sadece kıyaslar üzerinde "sûret"leri bakımından bir takım akıl yürütmeler kalmaktadır.[48]

İbni Haldun'a göre sorunu tersinden alırsak, yani bu Aristoteles mantığının dayandığı temelleri kabul edecek olursak, bu sefer de Bâkıllânî fiziğinin kendisinden hareket ettiği ilkelerin yanlış olduğunu belirtmek durumunda kalırız. Zaten Bâkıllânî gibi Kelâmcıların Aristoteles mantığına bu kadar şiddetle karşı çıkmalarının nedeni de bu olmuştur. Bununla birlikte acaba, bu fiziğin ilkelerinin reddedilmesi, sözü edilen İslâm dogmatiğinin tezlerinin de doğru olmadığını söylemek veya kabul etmek anlamına gelir mi? Bâkillânî'nin görüşünde olanlar tahmin edileceği üzere bu soruya "evet" diye cevap vereceklerdir. Ancak İbni Haldun'a göre Gazâlî'den itibaren bazı Kelâmcılar bu soruyu "hayır" diye cevaplandırmışlardır. Başka deyişle Bakillânî'nin "bir delilin yanlışlığından, onun delalet ettiği şeyin yanlışlığı gerekir" görüşünü reddetmişlerdir. Onlar mantıkçıların, dış dünyada küllî bir takım tabiatler olduğu, bu tabiatların zihnî karşılıklarının birbirleriyle birleştirilmelerinin mümkün olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Buna paralel olarak Aristoteles mantığının İslâm dogmatiğinin tezlerine aykırı olmadığını söylemişlerdir. Nitekim Gazâlî, mantığı Kelâm'a sokan kişidir. Yine bunlar Bâkillânî fiziğinin tezlerinden bir çoğunu, meselâ atomların ve boşluğun varlığını, arazların iki an devam edemeyeceklerini vb. reddetmişlerdir. Bunların yerine İslâm'ın sözü edilen tezlerini savunmak için mantık bakımından sağlam olduğunu düşündükleri başka deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlar da Gazâlî ve Fahr al-dîn al-Râzî gibi kelâmcılardır.[49]

İbni Haldun bu tartışma üzerinde burada herhangi bir tavır almamaktadır. Yani Bâkillânî'nin mi, yoksa mantıkçıların ve on-

48 MR. III. Aynı yer, MB ve MU da yok.
49 MR. III. 146-147; MB ve MU da yok.

ların görüşlerini kabul ettiğini söylediği Gazâlî gibi Kelâmcıların mı bu konuda haklı olduğunu belirtmekten kaçınmaktadır. Bununla birlikte burada onun, Bâkıllânî tipindeki Kelâmcıların bu Aristoteles mantığına yönelttikleri saldırıyı benimsemediğini gösteren önemli bir işaret vardır. Bu Kelâmcılar, dış dünyadaki tabiatlerin varlığını ve onların zihindeki karşılıklarını reddedince, sonunda ellerinde mantıktan sadece, kıyaslar üzerinde onların "sûret"leri bakımından bir takım akıl yürütmeler kalmaktadır. Oysa İbni Haldun'un kıyasları bu bakımdan ele alanlara karşı olduğunu biliyoruz.

Öte yandan bundan çok daha önemli olarak daha önce bir iki vesile ile işaret ettiğimiz ve birazdan da geniş olarak göreceğimiz gibi, İbni Haldun bu Kelâmcıların dış dünyada herhangi bir şekilde nesnel tabiatlar, özler, özsel nitelikler mevcut olmadığı görüşlerini kesin olarak reddetmektedir. Çünkü o, sadece fiziksel alanda değil, tarihî-toplumsal alanda dahi bu tip nesnel ve küllî tabiatlerin varlığını kabul etmektedir. Bundan dolayıdır ki bu tabiatları ve bu tabiatlardan zorunlu olarak çıkan bazı sonuçlarını, özsel ârazlarını kendisine konu olarak alacak bir **umrân** ilminin varlığına inanmakta ve bu ilmi yarattığını düşünmektedir.

O halde İbni Haldun mantık hakkında söz konusu olan bu yanlış anlayış ve tavırları, mantığın imkânına yöneltilmiş olan bu haksız eleştiriyi reddetmektedir. Ama bundan onun, filozoflar tarafından ortaya konulduğu ve kendisi tarafından anlaşıldığı şekli ile bu mantığı bir bütün olarak kabul ettiği sonucuna geçebilir miyiz? Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, İbni Haldun'un kendisinin de bu mantık üzerinde bazı itirazları ve eleştirileri vardır.

İbni Haldun bu eleştirilerinde, sürekli olarak mantığı, doğru bilgiye götürmek iddiasında olan bir yöntem ilmi olarak göz önünde tutmaktadır. Onun bu özelliği ile, filozoflar tarafından ortaya konduğu şekli ile, gerçekten, dış dünyadaki nesneler hakkında doğru, kesin bilgilere erişmeyi sağlayan bir araç olup olmadığını araştırmaktadır. Bu araştırmasında da sürekli olarak,

filozofların, mantığın gerek şeylerin özleri hakkında bilgi veren tanımları, yani tasavvurları oluşturmakta, gerekse burhanlara erişmeyi sağlayan tasdikleri kurmakta doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi sağlayan kurallar bütünü olduğu görüşlerini ön planda tutmaktadır. İbni Haldun'un bir yöntem, yöntem ilmi olarak mantık üzerinde bazı şüpheleri vardır. Bu şüphelerini göstermek için, yeniden bilginin nasıl elde edildiği hakkında, onun filozoflara atfen sergilediği teorinin kendisine dönelim:

İbni Haldun'a göre filozoflar, bilginin kaynağının duyusal idrâkler olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte evrende mevcut bireysel-duyusal nesnelerden duyular vasıtası ile alınan izlenimlerin kendi başlarına bilgiyi vermediğini düşünmektedirler. Onlar insanda, hayvanlarda olduğundan farklı olarak bir "hayal gücü" yetisi ve "akıl" olduğunu, "bunlar aracılığı ile nesneler dünyasından bir takım "küllî"ler oluşturabildiğini ve bilginin asıl konusu veya amacının bu "küllî"ler olduğunu söylemektedirler. Ancak bu küllîler arasında da bir ayrım yapmakta, iki tip küllî olduğunu kabul etmektedirler. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya bireysel-duyusal nesnelerden soyutlama yolu ile elde edilmiş küllîler veya sûretlerdir ki bunlara birinci dereceden ma'kûller denmektedir. Bu birinci dereceden ma'kûllerin oluşturulmasında veya idrâk edilmesinde rolü olan yeti de özel olarak "hayal gücü" yetisidir. Ancak İbni Haldun'a göre filozoflar bu birinci dereceden ma'kûllerle yetinmemektedirler. Bu küllîleri veya genel kavramları (al-ma'ânî) birbirleriyle temasa getirmek ve bunlar arasında ortak olarak paylaşıldığı düşünülen bir diğer nitelikten hareket etmek, bu niteliği soyutlamak süretiyle daha genel bir diğer küllîye geçmek istemektedirler. Sonra bu elde edilen küllîyi veya genel kavramı, aynı şekilde başka kavramlarla temasa getirerek aynı işlemi yaparak gitgide daha genel kavramlara, sonunda kendilerinden daha öteye bir soyutlamanın mümkün olmadığı en yüksek cinslere, kategorilere, en genel kavrama, töz kavramına gitmektedirler. İşte bu, doğrudan doğruya bireysel-duyusal nesnelerden elde edilmemiş olan kav-

ramlara da "İkinci dereceden ma'kûller" denmektedir. İbni Haldun'a göre bu ikinci dereceden ma'kûllerin oluşturulmalarında veya idrâk edilmelerinde etkin olan artık hayal gücü yetisi değil, aklın kendisidir.[50]

Yine daha önce işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun'a göre filozoflar, bilginin iki yolla, yani tasavvur ve tasdikle elde edildiğini söylemektedirler. Bu küllîlerin oluşturulmaları veya idrâk edilmeleri birinci yol veya daha doğrusu birinci aşamadır. İkinci aşamada bu elde edilen küllîler birbirleriyle birleştirilerek (ta'lîf), aralarında olumlu veya olumsuz bir takım ilişkiler kurulmaktadır. Yani zihin aklî burhânlar aracılığı ile bunlardan birini diğeri hakkında tasdik veya nefy etmektedir. İşte bu yargılama işlemini de İbni Haldun "tasdik" yolu ile bilme olarak tanımlamaktadır.[51]

İbni Haldun'un bu bilgi teorisine bir kaç noktada itirazı vardır; bunlardan birincisi ve belki en önemlisi bu ilmî bilginin konusu olan küllînin nasıl bir küllî olduğu, yani birinci dereceden mi yoksa ikinci dereceden mi "ma'kûller" olduğu konusundaki soruşturmasında yatmaktadır. İbni Haldun' göre filozoflar bu "ma'kûl"lerin ikinci dereceden "mâkûl"ler olduğu görüşünü ileri sürmektedirler ve mantıklarını da, özel olarak, bu ikinci dereceden ma'kûller üzerine kurmaktadırlar. İşte İbni Haldun bu noktada filozoflara ve mantığa karşı çıkmaktadır. O, dış dünyada bir takım tabiatların varlığını kabul etmektedir. Dolayısı ile zihnin, küllîler yaratmasındaki meşruiyetine inanmaktadır. Bilginin konusunun küllîler olması gerektiğine de bir karşı çıkışı söz konusu değildir. Yalnız o bu küllîlerin ne çeşit küllîler olmaları gerektiği konusunda önemli durmaktadır. Ona göre her hangi bir felsefî-ilmî disiplin gerçekten inanılır, güvenilir bilgilere sahip olmak istiyorsa, bu birinci dereceden ma'kûller üzerinde çalışmalı ve onları aşmamalıdır. İkinci dereceden ma'kûllere gelin-

50 MB. 514; MR. III. 247-248; MU. III. 102.
51 MB. 514; MR. III. 247-248; MU. III. 102.

ce, onların dış dünyada her hangi bir gerçeklikleri yoktur. Dolayısı ile onları konu olarak alacak çalışmaların herhangi bir güvenilir bilgi vermesi beklenemez.

İbni Haldun bu görüşünü *Mukaddime*'de bir kaç yerde mümkün olan en büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır; meselâ daha önce adı geçen "felsefenin reddi"ne ayırdığı bölümde, bilgi değerleri bakımından bu birinci ve ikinci dereceden ma'kûller arasında kesin bir ayrım yapmakta ve gerçeğin bilgisini vermekte birincilerden şüphe edilemeyeceğini, ancak ikincilerin hiç emin olmadığını söylemektedir: "Zihin bazan ikinci dereceden soyutlamanın ürünleri olan ikinci dereceden ma'kûller üzerinde değil, hayal gücü yetisi aracılığı ile oluşturulmuş "sûretler" olan ve dış dünyadaki bireysel varlıklara uygun olan birinci dereceden ma'kûller (al-ma'kûlât al-uval al-mutâbıka li al-şahsiyyât bi al-şuvâr al-hayaliyya) üzerinde tasarrufta bulunur. Bu durumda zihnin yargıları duyusal olarak bilinen şeylerin bilgisinde olduğu yakînî olurlar. Çünkü birinci dereceden ma'kûller (tanımları gereği) dış dünyadaki varlıklara uydukları için (li kamâl al-intibâk), dış dünya ile daha fazla bir uygunluk gösterirler. Bundan ötürü filozofların bu (birinci dereceden ma'kullerle ilgili bilgi) iddialarını kabul ediyoruz".[52]

İbni Haldun bu birinci ve ikinci dereceden ma'kûller arasındaki ayrımı bir başka yerde yine vurgulamakta ve filozofları, mantığı ikinci dereceden ma'kûller üzerinde çalışan bir disiplin olarak ortaya koyduklarından ötürü eleştirmektedir. Sözünü ettiğimiz yer, İbni Haldun'ün, *Mukaddime*'de, bilginlerin (al-'ulâmâ) insanlar arasında neden dolayı siyasetten en az anlayan insanlar olduklarını açıklamaya çalıştığı yerdir.[53] Burada İbni Haldun, bir Platon'un, Fârâbî veya İbni Sina'nın düşüncelerinin

52 MB. 516; MR. III. 251; MU. III. 105-106.
53 İbni Haldun, burada, bilginler derken "ulema" deyimini kullanmaktadır. Bundan ötürü onun burada bu bilginlerden özel olarak "din bilginleri"ni kastetmekte olduğu düşünülebilir. Ancak bu konuya ilişkin görüşlerini sergilerken onlarla, filozofları da kastettiği görülmektedir.

tamamen tersine olarak insanlar arasında siyaset konusunda kendilerine güvenilecek kişiler arasında bilginlerin son sırada geldiklerini söylemekte ve bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bunun nedeni, bilginlerin zihnî kurgulara ve duyusal varlıklardan soyutlayarak oluşturdukları kavramlarla (al-ma'ânî) düşünmeye pek düşkün olmalarıdır. İbni Haldun'a göre bilginler, bu çok soyut, genel kavramları oluştururken, herhangi bir özel konuyu (mâdda), söz gelimi bir kişiyi, bir milleti, bir insan grubunu göz önünde tutmaz, özel olarak bunlara uygulamak üzere bu kavramları yaratmazlar; bu kavramlarla bütün bunlar üzerinde genel olarak yargıda bulunmak isterler. Ancak daha sonraları bu kavramları dış dünyadaki varlıklara uygulamak isterler. İmdi bundan ötürü onların oluşturdukları bu kavramlar çoğunlukla, ancak zihinde bir varlığı olan şeyler olarak kalmakta devam ederler. Bazı durumlarda bir araştırma (bahs) sonucu dış dünyada özel bazı olay veya durumlara uygulanabilirler. Ama bazan hiç uygulanmaksızın öylece kaldıkları da olur. Oysa bu kavramların varlık nedeni, dış dünyadaki olay veya durumlara uygulanmaları ve bu uygulamaları sonucunda onlar hakkında doğru ifadeler olduklarının gösterilmesidir.

Kısaca bilginler hep zihnî şeylerle (al-umûr al-zihnîyya), düşüncelerle meşguldürler. Bunlardan başkalarını bilmezler. Siyaset adamlarına gelince, onlar, dış dünyada meydana gelen olayların kendilerine, onların şartlarına, onlara bağlı olan diğer şeylere önem vermek zorundadırlar. Bu olaylar her zaman aynı biçimde ortaya çıkmayabilirler. Bundan ötürü her zaman için herhangi bir cins olayda, bu olayla ilgili olarak önceden oluşturulmuş olan genel tasavvuru geçersiz kılacak bir şey olabilir. Bir **umrân**da ortaya çıkan şartlar, her zaman için, başka bir **umrân**da ortaya çıkan şartlara her bakımdan benzer olmayabilir. Bu **umrân**lar bir bakımdan birbirlerine benzer, başka bir bakımdan birbirlerinden farklı olabilirler.

İşte bilginler yargılarını genelleştirmeye (ta'mîm al-ahkâm) ve şeyleri birbirleriyle karşılaştırmaya, birbirlerine benzetmeye çok meraklı oldukları için siyasetle ilgili sorunlarla ilgilendikle-

rinde, etraflarında olup biten şeyleri, görüşlerinin ve akıl yürütmelerinin kalıbına sokmaya çalışırlar. Bundan ötürü de bu şeyleri anlamakta ve değerlendirmekte bir çok yanlışa düşerler. Bundan ötürü, İbni Haldun'a göre, sağlıklı bir yapısı ve orta bir zekâsı olan herhangi bir ortalama insan bu tip bir düşünmeye alışık olmadığı için, siyasette, bilginlerden çok daha fazla bir başarı gösterir. Çünkü o, her bir konuyu kendi özelliği içinde ele almaktan, her durumu, her bir insan grubunu, onlara has olan şartları içinde yargılamaktan öteye gitmek istemez. Bundan dolayı onun yargıları, bilginlerin yargılarında olduğu gibi, sözü edilen genellemeler, kıyaslamalarla bozulmamıştır. O, çoğunlukla düşüncelerinde, duyuları ile idrâk ettiği şeylerin (al-mavâdd al-mahsusa) ötesine geçmez. Kısaca o, "yüzerken fazla uzaklara açılma, selâmet kıyıdadır" diyen şairin öğüdüne uygun olarak ele aldığı bu konularda ayağını asla karadan kesmez. Bundan ötürü siyasetle ilgili konularda bu tip kişilerin görüşlerine güvenilebilir; ama bilginlerin sözlerine, yargılarına güvenilmez.[54]

İbni Haldun bu görüşlerini sergiledikten sonra burada derhal gene mantığa ve birinci ve ikinci dereceden ma'kûller ayrımına geçmekte ve şunları söylemektedir: "İşte bundan, duyusaldan uzak ve çok soyut olduğu için, mantık sanatına güvenilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü mantık sanatı, ikinci dereceden ma'kûlleri inceler. İmdi mantığın yargıları ile bu yargıların üzerinde bir ifade oldukları dış dünyadaki varlıklar arasında kesin bir uygunluk arandığı zaman, maddî şeylerde, mantığın bu soyut yargılarını geçersiz kılacak, onları reddedecek bir şeylerin olması mümkündür. Birinci dereceden ma'kûller üzerinde düşünmeye gelince, burada durum değişiktir. Onlar, daha az soyutturlar; çünkü hayal gücünün ürünleridirler ve duyusal varlıkların sûretleridirler. Bundan dolayı duyusal varlıkların özelliklerini korurlar ve dış dünya ile uygunluklarının tahkikine imkân verirler."[55]

54 MB. 542; MR. III. 308-310; MU. III. 164-166.
55 MB. 543; MR. III. 310; MU. III. 167.

O halde burada gene karşımıza bu birinci ve ikinci dereceden ma'kûller, küllîler ayrımı çıkmakta ve İbni Haldun bu ikincileri ve onları konu olarak aldığını söylediği mantığı eleştirmektedir. Burada yine o, hayal gücü yetisi ile dar anlamda akıl, düşünce arasında bir ayrım yapmakta, birinciyi, birinci dereceden ma'kûllerin, ikinciyi de ikinci dereceden ma'kûllerin temeline yerleştirmektedir. Yine burada bilgiye erişmekte birinciye ikinciden daha fazla bir önem ve değer verdiği görülmektedir. Bunun nedeni daha önce de söylediği gibi birinci dereceden ma'kûllerin doğrudan doğruya duyusal nesnelerden oluşturuldukları için daha az soyut, daha az genel olmaları, daha fazla duyusal içerik taşımaları, nesneler dünyasından daha az uzak olmaları, bu özelliklerinden ötürü doğru bir bilginin amacı olan nesnelere uygunluk durumunun bunlarda daha kolay ve açık bir biçimde tahkik edilebilmesinin mümkün olmasıdır.

Kanaatimize göre bu iki pasajda İbni Haldun, doğru bir bilgi, ilmin ne olduğu hakkında düşüncesini derinden yakalamamıza imkân veren önemli şeyler söylemektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki ona göre doğru bilginin, ilmin konusu dış dünyadaki nesnelerdir. Doğru bilginin, ilmin ölçütü ise bu nesneler hakkında getirilmiş olan ifadelerin onlara uygun olmasıdır (al-mutâbaka, al-tatbîk al-yakînî), İmdi bu uygunluğun tesbiti için, bu ifadelerin tekrar nesnelerine geri götürülüp onlara uygun olup olmadıklarının tahkik edilebilmesini mümkün kılacak bir özellikte olmaları gerekir. Bilginler, bu arada filozoflar, İbni Haldun'a göre, bu nokta üzerinde yeteri derecede israr etmemekte gibidirler. Onlar, kavramlarını oluştururken, mümkün olduğu kadar genel kavramlara ulaşmak istemektedirler. Meselâ siyaset alanı ile ilgili olarak bilginler, özel bir insan grubunun, özel bir umrânın yapısına uyacak, onu özel şartlarında anlamamızı ve açıklayabilmemizi mümkün kılacak kavramlar oluşturmak yerine, bütün insan gruplarına, bütün umrânlara teşmil edilebilecek genel bir kavram peşinde koşmaktadırlar. Ama bu durumda çok sefer, bu kavram sadece zihinde kalmakta, dış dünyada karşılı-

ğını bulamamaktadır. Bu durumda ise bu kavramın yaratılmasının bir faydası, bir anlamı olmamaktadır. Birinci dereceden ma'kûllere gelince, onlarda bu mahzur söz konusu olmamaktadır. Onlar, duyusal nesnelerden oluşturuldukları ve fazla soyut olmadıkları için, haklarında bir ifade olmak istedikleri belli bir olay veya varlık grubu ile uyuşmaktadır, onları açıklayabilmektedir. Şüphesiz ki, daha önce işaret ettiğimiz gibi, İbni Haldun'a göre bilgi, tek tek duyusal-bireysel varlıkların duyusal izlenimlerinden ibaret değildir. Bilginin konusu "küllî"lerdir. Ama bu "küllî"ler, her türlü soyutlamalar değildir, varlıkta karşılığı olan, belli bir içeriği olan, gerçek bir içeriği olan küllîlerdir, yani birinci dereceden ma'kûllerdir. Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin kavramları ile ifade edersek, bunlar, kesinlikle Platon'un "İdealar"ı değildirler, Aristoteles'in somut ve gerçek bir içeriği olan" "neviler"i, "sûretler"idir.

Mahdi, İbni Haldun'a göre, felsefî-ilmî bilgiye erişmek için uygun yolun, ispatlayıcı akıl yürütmeler ve kıyaslardan geçtiğini söylemekte ve onun, Aristoteles'in bilgi teorisinin ilkelerini ve sonuçlarını bütünü ile benimsediğini düşünmektedir.[56] Bize göre bu görüş tam doğru değildir. Bize göre İbni Haldun Aristoteles'in bilgi teorisini belli bir noktaya kadar takip etmekte, fakat onun kesin ve zorunlu bir bilginin ölçütünü, onun ispat edilmesinde gören, dolayısı ile bu tip bilgilerin ancak, doğru, zorunlu öncüllerden hareket ederek doğru bir şekilde kurulmuş olan kıyasların sonuç önermelerinde bulunduğunu düşünen anlayışını pek kabul etmemektedir. İbni Haldun, doğru bir bilginin doğruluk değerini, onun ispat edilmesinden ziyade bugünkü anlamda "tahkik" edilmesinde, edilebilmesinde bulur gibidir. Yukarda kendisinden verdiğimiz ikinci pasajda belli bir ölçüde bu görüşün de ortaya konmuş olduğunu düşünüyoruz. Bunun dışında *Mukaddime*'de, filozofların tabiat felsefeleri veya fizikleri ile ilgili görüşlerini eleştirirken bu görüşünü daha da açık bir biçim-

56 Mahdi, *İbni Khaldûn's Philosophy*, s. 79.

de ortaya koyduğunu görüyoruz. İbni Haldun bu sözünü ettiğimiz yerde önce filozofların mantık hakkında, onun şeylerin kesin bilgisine erişmekte bir araç olduğu görüşlerini ele almakta, sonra bu mantıkları veya bilgi yöntemlerinin tabiîyyâttaki kullanımına geçmektedir: "Filozofların "tabiî ilim" diye adlandırılan, cisimsel varlıklarla ilgili burhânlarını içeren ilme gelince, bu ilmin yetersizliği şurasındadır: Burada, tanımlar ve kıyasların, onların iddialarına göre, verdiği zihnî sonuçlarla, (bu sonuçların haklarında bir ifade olduğu) dış dünyadaki varlıklar arasındaki uygunluk (al-mutâbaka), kesin (yakînî) değildir. Çünkü bütün bu yargılar zihnî, küllî, umumîdirler; oysa dış dünyadaki varlıklar, bir maddeye sahip olduklarından ötürü bireyseldirler (mutaşahhısa bi mavâddihâ). İmdi onların maddelerinde, bu zihnî küllî yargıların, dış dünyadaki bireysel varlıklarla uygunluğunu engelleyen bir şeyin olması mümkündür. Velev ki bu uygunluğun mevcut olduğu duyusal gözlem (al-hiss) aracılığı ile gösterilmeye kalkışılmasın. Ama (bu ikinci yolla bu sözü edilen uygunluk gösterilmek istenirse), bu uygunluğun delili, burada varlığı ileri sürülen burhânların kendileri olmuş olmaz; onun, duyusal gözlemle gösterilmesi (şuhûdihi) olmuş olur. Bu takdirde (filozofların) bu burhânlarda bulmuş oldukları "kesinlik" (al-yakîn) nerde kalmış olur?".[57]

Şimdi burada görüldüğü gibi İbni Haldun, gene zihnin yargılarının genel, oysa dış dünyadaki nesnelerin maddî-bireysel oldukları, bu nesneler hakkında bilgi vermek iddiasında olan önermelerin fazla genelleştirmeye gitmeden, mümkün olduğu kadar bu maddî-bireysel nesneleri yakından takip ederek onlara uygun imajlar oluşturmaları gerektiği fikrini tekrarlamaktadır. Ama burada bir diğer nokta üzerinde de ısrarla durmaktadır; yukarda belirttiğimiz gibi bir bilginin doğruluğunun ölçütünün, onun ispat edilmesinde değil, ampirik bir biçimde tahkik edilmesinde ve gösterilmesinde aranması lâzım geldiğini söyle-

57 MB. 516; MR. II. 251; MU da bu pasaj yok.

mektedir. Bu ise felsefî-ilmî bilginin ne olduğu, hangi özelliklere sahip olması gerektiği konusundaki Aristoteles'in görüşünden oldukça farklı görünmektedir.

Çünkü, bilindiği üzere, Aristoteles, bilgi teorisinde kesin felsefî-ilmî bir bilginin ana ölçütü olarak onun ispat edilebilmesini göstermektedir. Bundan ötürü ona göre kesin felsefî-ilmî bilgi, doğru, zorunlu öncüllerden hareket edilerek kurulmuş olan apodiktik kıyaslar sonucunda elde edilmiş olan sonuç önermelerinde bulunur. Hamelin'in haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi Aristoteles'in, hocası Platon'un, felsefî bilginin elde edilmesi yöntemi olarak ileri sürdüğü diyalektik yöntemine, yani ikili bölmelerle çalışan yöntemine yönelttiği ana itirazı şudur: Bu yöntemle herhangi bir yüklemin, herhangi bir konu hakkında tasdik edilmesinin zorunluluğu gösterilememektedir; tersine bu, karşısındakinden istenmektedir. Platon'un bu ikili bölmeler yöntemi nasıl çalışmaktadır? Platon, Aristoteles'e göre, bir varlık, konu hakkında bilgi edinmek için, bu varlık veya konuya yüklenebilecek olan nitelikleri, kavramları genelden özele doğru ikili bölmelere tâbi tutarak tesbit etmek istemektedir. Meselâ insanın, ne olduğunu araştıralım: Platon, bunun için, önce, bütün varlıkların "canlılar" ve "cansızlar" olarak iki gruba ayrılacağını, insanın "canlılar" grubuna sokulması gerektiğini söylemektedir. İkinci olarak Platon, canlıların "karada yaşayan", "suda yaşayan" canlılar olarak iki gruba bölüneceğini ve insanın bu birinci gruba sokulması gerektiğini söylemektedir. Platon'a göre işte böylece ikili bölmelerle çalışarak, insana yüklenebilecek bütün karakterleri tesbit etmemiz mümkün olacaktır. Buna karşılık Aristoteles, Platon'a şu itirazı yapmaktadır: Bu yöntemle varılacak sonuç, birinci adımda insanın bir varlık olduğu için canlı veya cansız olduğu, ikinci adımda, insanın, bir hayvan olduğu için karada veya suda yaşadığını tasdik etmekten ileri gidemez. Yani burada insanın, bir karakterin zıddına olarak başka bir karakteri niçin aldığı, bu karakterin ona niçin yüklendiği ispat edilememektedir; tersine karşısındakinden bu yüklemeyi kabul et-

mesi istenmektedir. Aristoteles'e göre Platon'un bu ikili bölme yönteminin sonuca götürmemesinin nedeni, Platon'un orta terimin önemini anlamamış olması ve bir akıl yürütme işleminde sonuca götürücü olan orta terimleri bulamamış olmasıdır.[58]

Buna karşılık Aristoteles, kendisinin, getirmiş olduğu bilgi yönteminde, iki doğru öncülden hareket edilerek oluşturulan düzgün bir kıyas sonucunda varılan sonuç önermesinde, yüklemin, yani büyük terimin, konu, yani küçük terim hakkında tasdik edilmesinin zorunluluğunun gösterilebileceği düşüncesindedir. Aristoteles'e göre "Bütün insanlar ölümlüdür -Sokrates bir insandır- O halde Sokrates ölümlüdür" cinsinden en basit bir kıyasta bu sonuç önermesinde, sözü edilen iki öncülde mevcut olmayan bir özellik vardır. Burada "ölümlülük", artık Sokrates hakkında zorunlu olarak tasdik edilmektedir. Burada artık Sokrates hakkında "ölümlülük" yükleminin tasdik edilmesini karşımızdakinden istememiz söz konusu değildir. Bu iki öncül kabul edildiği takdirde bu sonuç, zorunlu olarak kendisini bize tasdik ettirmektedir.

İmdi bu durumda burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bilgi, Aristoteles'e göre, ispat edilendir. Dolayısı ile gerçek anlamında felsefî-ilmî bilgiler, ancak doğru, zorunlu öncüllerden hareketle kurulmuş olan kıyasların sonuç önermelerinde bulunurlar. Ancak bir kıyas iki öncül gerektirir. Bu sonuçların zorunlu olarak doğru olmaları için bize doğru bir takım öncüller gereklidir. Bu öncülleri nasıl elde edebiliriz?

Yine Hamelin'in işaret ettiği gibi burada da iki şık söz konusudur. Ya bu öncüllerin kendileri de daha önceki bir takım kıyasların sonuç önermeleridirler veya değildirler. Aristoteles için şüphesiz ki ideal olan, birinci durumdur. Yani o, geriye doğru gittiğimizde her bir kıyasın öncüllerinin bir önceki kıyasların sonuç önermelerinden meydana geldiği bir zincirleme kıyaslar bütününden oluşacak ilmî bir yapıyı tasarlamaktadır. Bununla

58 O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, 1931, F. Alcan, s. 172-175.

birlikte bunun mümkün olmadığını da bilmektedir. Çünkü son çözümde, kendileri daha önce gelen kıyasların sonuç önermeleri olmayacak, bir takım ilk önermelere, öncüllere ihtiyacımız olacaktır. Bu ilk öncüllerin ne şekilde oluşturulacağı hakkında ise Aristoteles bize pek sağlam, kesin bir yol gösterememektedir. Endüksiyonu tam sayıma indirgediği için bu ilk öncüllerin elde edilmesinde onun rolünü çok sınırlı görmektedir. Daha ziyade o, bunun için, bir takım ampirik sezgilerden, görülerden (vision) söz etmektedir. Zihnin, özleri yakalayarak onların kavramlarını oluşturmaktaki gücüne inanmaktadır. Bu özlerin yakalanmasında duyusal gözlemlere de büyük bir yer verdirmektedir.[59]

İmdi işte biz burada İbni Haldun'un, kesin, zorunlu bilginin, ancak, apadoktik kıyaslar sonucunda elde edilmiş ispatlanabilen bilgilerde bulunabileceği, bir bilginin ilmîliğinin ölçütünün onun ispatlanabilir olması olduğu tipindeki bu Aristotelesçi görüşe belli ölçüde karşı çıktığını düşünüyoruz. Bize göre İbni Haldun, yukarda da işaret ettiğimiz gibi, bir bilginin ilmîliğinin ölçütünü, çok basit olarak, hakkında bir bilgi olduğu nesnesi ile temasa getirilerek ona uygunluğunun gösterilmesinde bulmaktadır. Şüphesiz İbni Haldun'un, düzgün bir şekilde yürütüldükleri takdirde mantıkî çıkarsamaların değerine her hangi bir şekilde karşı çıkması söz konusu değildir. Doğru öncüllerden hareket edilerek düzgün bir şekilde teşkil edilmiş olan kıyasların sonuca götürücü, ispatlayıcı özelliklerine de bir itirazı söz konusu değildir. Bununla birlikte bize göre burada o, son çözümde, bu çıkarsama ve sonuçların, bu yargıların değerini neyin vereceğini, neyin vermesi gerektiğini kendi kendisine sormaktadır. Onun için önemli olan, bir nesne hakkında getirilmek istenen bir önermenin, gerçekte, bu nesneyi ne kadar doğru olarak yansıttığının nasıl tesbit edilebileceğidir. Herhangi bir nesne hakkındaki herhangi bir önermenin anlamı, ispat edilmiş olup olmamasında de-

59 a.g.e., s. 235-241, 248-259.

ğil, onu uygun bir biçimde yansıtıp yansıtmadığındadır. Onun konusunu doğru olarak yansıtıp yansıtmadığını anlamak için ise yapılacak şey, onu bu konusu ile ilişkiye getirmek, yani tahkik etmektir. İmdi bir mantıkî burhânın doğruluğunun tahkik etmek için dış dünyaya dönüp duyusal gözleme başvurduk mu, onun doğruluğunun güvencesini ispat edilmiş olmasında değil, gösterilmiş olmasında buluruz. Eğer böyle bir yola başvurmaz ve onun ispat edilmiş olduğunu, dolayısı ile zorunlu olarak doğru olduğunu söylemekle yetinirsek, biri, yani İbni Haldun'un kendisi, kalkıp, bu tip önermelerin genel ve zihnî olduklarını, oysa dış dünyadaki varlıkların bireysel ve maddî olduklarını, bu niteliklerinden ötürü de bunlarda bu sözü edilen uygunluklarını engelleyen bir şeylerin olmasının mümkün olduğunu söyleyebilir ve durumun böyle olmadığının gösterilmesini karşısındakinden, yani bu burhânların varlığını ileri sürenden isteyebilir. Bunun böyle olmadığının gösterilmesi için ise yeniden başa, yani dış dünyaya, duyusal gözleme dönmekten başka çare yoktur.

O halde İbni Haldun'un mantık hakkındaki görüşlerini toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Her şeyden önce İbni Haldun, mantığın kendisine has bir varlık alanı olan, bu alan hakkında bilgi veren, kendisi için istenen bir ilim olmadığını düşünmektedir. Mantık, asıl, varlık hakkında bilgi vermek amacında olan ilimlere, bu bilgilere erişmenin yollarını göstermek iddiasında olan yardımcı bir disiplin, bir sanattır. Bundan ötürü onu, salt olarak kıyasların formel incelemelerine indirgemek eğilimleri doğru değildir. mantığı bu şekilde, doğru bilginin elde edilmesi için gerekli yolları gösteren, kuralları koyan bir disiplin olarak ele alırsak, İbni Haldun, Aristoteles'in ve filozofların onun temeline koydukları bazı ontolojik, fizik postülaları kabul etmektedir. Kavramlar kavgasında İbni Haldun kesinlikle Eş'arîciler'in nominalizmine karşıdır, Aristoteles gibi konseptüalisttir. Dış dünyada şeylerin kendilerinde mevcut genellere inanmaktadır. Bundan ötürü zihnin, onların kavramlarını oluşturmaktaki meşruiyetine de inanmaktadır. Ona göre "küllî" sa-

dece zihinde olan, zihin dışında hiç bir gerçekliği olmayan boş "ses"lerden ibaret değildir. Dış dünyada bizzat şeylerin içinde, somut bir gerçekliği olan bazı geneller vardır. Ve bunlar aklîdirler. Bununla birlikte İbni Haldun, zihnin her türlü soyutlamasının ürünleri olan her türlü genelin dış dünyada bir varlığı olduğuna inanmamaktadır. Onun için dış dünyada gerçekten var olan ve bundan ötürü bilginin konusunu teşkil eden geneller, ancak birinci dereceden ma'kûllerin nesnesi olan geneller, yani Aristoteles'in "sûretler"i, "özler"idir. İbni Haldun bununla ilgili olarak Platon'un kavram realizmine karşıdır. Birinci dereceden geneller, yani Aristoteles'in sûretleri dışında, zihin tarafından yapılan soyutlamaların ürünleri olan geri kalan bütün genellerin dış dünyada herhangi bir varlığı olduğuna inanmamaktadır. Sûretler dışında kalan bütün geneller, Platon'un geri kalan "İdealar"ı onun için ancak zihinde bir varlığı olan boş seslerden ibarettir.

İbni Haldun bu görüşüne paralel olarak bilginin elde edilmesinde hayal gücü yetisine salt teorik akıldan daha fazla önem ve değer vermektedir. Çünkü bu birinci, ona göre, doğrudan doğruya duyusal-bireyseli konu olarak almaktadır ve belli bir duyusal-bireysel nesneler grubunda ortak olan "sûret"leri ortaya çıkarmayı sağlamaktadır. Bu, onun Aristoteles'e göre daha çok ampirist, daha çok gözlem ve tecrübeye önem veren bir yöntem taraftarı olmasını doğurmaktadır veya ondan çıkmaktadır. Bu ampirizmi onu, salt olarak zihin tarafından oluşturulmuş ikinci dereceden ma'kûller üzerinde çalışan bir disiplin olarak gördüğü mantığı eleştirmeye götürmektedir. Bu niteliği ile mantığın, bilgiye eriştirmekte yetersiz bir araç olduğunu düşünmektedir. Yine bundan ötürü onun, olsa olsa bilgi içeriğine organize bir biçim verdirmekte bir yararı olacağını düşünmektedir.

Yine buna paralel olarak İbni Haldun ilmî bir bilginin değerini, onun ispat edilmiş olmasında değil, tahkik edilebilmesinde bulmaktadır. Aristoteles tipinde bir düşünürün doğru öncüllerden kalkarak doğru kıyaslar teşkil edilmek süreti ile ispat edil-

miş bir önermenin otomatik olarak doğru olması gerektiği görüşünü pek yeterli bulmamaktadır. Ona göre, Nassar'ın güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, düşünce, zihin, varlıklar karşısında şüphesiz mümkün olduğu kadar onlara uygun düşecek "entité"ler yaratmak ister. Ama bu uygunluğun gerçekten mevcut olması için, zihnin çalışması ile ürettiği genellerin, başlangıç referanslarından kendilerini bağımsız kılmamaları gereklidir. Bu uygunluğun gerçekten mevcut olduğunu gösterecek tek yol da bu genellerin ve onlar üzerinde aklî işlemler yapılarak varılmış olan yargıların tekrar bu başlangıç referansları ile ilişkiye getirilmeleridir. Bu yapılmadıkça, filozofların, mantıkî akıl yürütmeler sonunda vardıkları burhânlarında sahip olduklarını iddia ettikleri "kesinlik", gösterilemeyen bir şey olarak kalmakta devam etmek zorundadır.[60]

Öte yandan İbni Haldun'un kendi yaratmış olduğu **umrân** ilminde de bu görüşlerini uyguladığını görüyoruz. O, burada, esas olarak, etrafında gördüğü toplumsal olaylarla ilgili olarak kendi ve kendisinden önce gelenlerin gözlem ve tecrübelerinden yararlanarak, bu olaylarda ortak olan, tekrarlanan bir takım niteliklerini aramakta, onların kavramlarına erişmeye çalışmaktadır. Bunun sonucunda o, bu olayların kendilerinden ötürü çıktıkları bazı "tabiat"larını, "sûret"lerini ve bunlardan da zorunlu olarak çıkan bazı "araz"larını tesbit ettiğini düşünmektedir. O, bu kavramları oluştururken bu olaylar hakkında kendi gözlem ve tecrübelerine dayanmaktadır. Ama kendisinden önce gelen çağlarla ilgili olarak da başkalarının bu olaylarla ilgili olarak yapmış oldukları gözlemleri, tesbitleri içeren tarihî olay haberleri kendisine yardımcı olmaktadır. İbni Haldun bir yandan bu olaylarla ilgili olarak Max Weber tipi "ideal model"lerin oluşturulması lazım geldiğini düşünmektedir. Ancak öte yandan bu modellerin sürekli olarak içlerinin doldurularak açıklayacakları olay gruplarının özelliklerine uygun bir biçime sokulmaları gerektiği noktasını da gözden kaçırmamaktadır.

---

60 N. Nassar *La Pensée Rèaliste d'Ibn Khaldûn,* Paris, 1967, P.U.F.s. 66.

Bir örnekle bunu ifade etmek istersek, meselâ, İbni Haldun, daha önce de bir vesile ile işaret ettiğimiz gibi "egemenlik" olayım ele aldığında, onun hakkında ideal, soyut, genel bir modelin oluşturulabileceğine, oluşturulması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü insan toplumlarının hepsinde birer egemenlik olayına raslanmaktadır ve bu egemenlik olayı, her yerde belli bazı kurumları, bazı özellikleri ile ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun öte yandan egemenlik olayı ve kurumlarının toplumdan topluma, çağdan çağa bazı önemli biçim değişikliklerini gerçekleştirdiğini de görmektedir. Daha önce gördüğümüz üzere, meselâ ona göre "dini bir siyâset" rejiminde raslanan egemenlik tipi ile "aklî bir siyaset" üzerine dayanan rejimlerde raslanan egemenlik tipi her bakımdan aynı bir karaktere sahip değildirler. Sonra bu ikincinin ana iki tarzında da yine egemenlik, birbirinden belli ölçüde farklı bazı özelliklerle karşımıza çıkmaktadır. O halde egemenlik olayı hakkında doğru bir bilgiye varmak istersek, İbni Haldun onun, bu farklı toplumlarda göstermiş olduğu farklı biçim ve özelliklerini de asla gözden uzak tutmamamız gerektiğini düşünmektedir.

Aynı şey, yine, meselâ **umrânın** kendisi için de söz konusudur. İbni Haldun bir yandan genel bir **umrân** kavramı oluşturmaktadır. Ama öte yandan bu **umrân** kavramını somutlaştırmak, onu belli tip ve aşamalarında belirlemek için de sürekli bir çaba içinde bulunmaktadır. Başka deyişle İbni Haldun dış dünyada ve tarihte gerçekleşmiş olduğu şekilde **umrân** tiplerini veya **umrân** aşamalarını asla gözden uzak tutmamaktadır. Bunu daha somut olarak ifade etmek istersek, İbni Haldun, gerçekte dış dünyada "genel olarak bir **umrân**" olmadığını bilmektedir. Ona göre bir **umrân**, meselâ bir "bedevî **umrân**" veya "hazerî **umrân**" olarak vardır. Hatta bunların her biri de daha özel olarak belli bir takım alt-aşamalarındaki şekillerinde mevcuttur. İbni Haldun aynı zamanda bir tarihçi, bir sosyologdur. Daha önce söylediğimiz gibi o, tarihî-bireysel olayların anlaşılması için, onlar arasında bazı tekrarlanışları, değişmezlikleri bilmek ge-

rektiğini düşünmektedir. Ama öte yandan tarihî olayları açıklamak için yaratılan "sosyolojik modeller"in son çözümde değerlerinin, bu olaylarla temasa getirilerek onları açıklamasında olduğunu bölmektedir. Bundan ötürü o, **umrân** ilminde bütün bu genel, soyut modelleri oluştururken, bu kavramları ortaya atarken, onların dış dünyada göründükleri somut, tarihî biçimlerini asla gözden uzak tutmamakta, asıl var olanların dış dünyadaki somut biçimleri olduğunu unutmamaktadır.

Sonra İbni Haldun'un tarihî olayların yapısı üzerindeki görüşünü iyi anlamamız gerekmektedir: İbni Haldun bir yandan, kendisinden evvel gelen tarihçileri, tarihî olayların gerisinde, onların kendilerinden ötürü ortaya çıktıkları bir takım değişmez tabiatları, özleri göz önüne almadıklarından, onların tekrarlanışlarındaki intizamları, aralarındaki nedensel bağıntıları görmediklerinden ötürü eleştirmektedir. İnsan tabiatının her yerde aynı olduğunu, şimdinin geçmişe iki su damlasının birbirlerine benzedikleri kadar benzediğini söylemektedir.[61] Ama öte yandan o, tarihî-insanî olayların zaman içinde belli ölçülerde değişebilme diye bir özellikleri olduğu, değişme ve gelişmenin insanın ve toplumun temel bir boyutu olduğu yönünde bir görüşü zaman zaman ileri sürmekten veya kabul etmekten kaçınmamaktadır. Nitekim bir yandan insan tabiatının her yerde ve her zaman aynı olduğunu söylerken, öte yandan, insanın doğuştan getirdiği mizacının değil, alışkanlıklarının, yani içinde yaşadığı toplumun, kültürün bir ürünü olduğunu belirtmektedir.[62] Yine bundan ötürü kendisinden evvel gelen tarihçileri, bir yandan, tarihî-insanî olaylardaki bir takım değişmezlikleri, intizamları, süreklilikleri nazar-ı itibare almamakla suçlarken, öte yandan, onların en büyük kusurlarından birinin de zamanla toplumların yaşayışlarında ve kültürlerin yapılarında meydana gelen değiş-

61 MB. 10; MR. I. 17; MU. I. 20.
62 MB. 123, 125, 138, 494; MR. I. 253-254, 258, 283, II. 117; MU. I. 309-310, 315, 351, II. 95.

me ve gelişmeleri gözden kaçırmaları olduğunu söylemektedir.[63] O halde bazı yazarların ileri sürdükleri, İbni Haldun'un tarih duygusundan ve bilincinden yoksun olduğu, çünkü tarihî olaylar içinde gelişme, değişme imkânını kabul etmediği, tarihi sürekli bir tarzda aynı biçimde tekrarlanan adeta mantıkî bir takım süreçlere indirgemek istediği görüşü de tam olarak doğru değildir.[64] İbni Haldun bir yandan tarihte, **umrân** ilmi gibi bir ilmin konusunu teşkil edebilecek nitelikte intizamlar, tekrarlar, süreklilikler, değişmezlikler olduğunu kabul etmektedir. Ancak öte yandan zamanla insanın ve toplumun bünyesinde, toplumsal kurumların kendilerinde, şüphesiz yine belli bir intizam içinde ortaya çıkacak olan, bir takım değişmelerin, gelişmelerin varlığını gözden uzak tutmamaktadır.

C) Tabiîyyât

İbni Haldun'un, doğru bilginin yapısı, konusu ve özellikleri hakkında buraya kadar sergilediğimiz görüşlerinden, onun tabiîyyât veya tabiî ilimler hakkındaki görüşünün ne olacağını aşağı yukarı çıkartabiliriz.

İbni Haldun *Mukaddime*'de "tabiî cisimler"i kendisine konu olarak aldığını söylediği tabiîyyat üzerinde uzun boylu durmamaktadır. Onun konusunu, belli başlı sorunlarını sıralamakta ve iki alt disiplini olarak saydığı tıp ve ziraat ilimleri hakkında kısa bilgi vermekle yetinmektedir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun, ilimleri kendileri için istenen ilimlerle, bu ilimler için yardımcı, araç ilimler olarak iki grupta toplamaktadır. İşte felsefî-aklî ilimler arasında bu kendileri için istenen ilimler olarak tabiiyyât ve metafiziği görmektedir. Tabiîyyât, İbni Haldun'a göre duyularla idrâk edilen "tabiî cisimler"i inceler. Metafizik veya ilâhiyyât ise varlıkta ge-

63 MB. 5, 28-29; MR. I. 9, 56-58; MU. I. 8, 66-69.
64 H. White, *İbn Khaldûn in.World Philosophy of History,* s. 120-125; Labica, *Politique et Religion,* s. 206-207.

ri kalan kesimi, yani duyular üstü, ruhânî varlıkları incelemek iddiasındadır. İbni Haldun bu, duyularla idrâk edilen tabiî cisimler içinde unsurları, onlardan meydana gelen madenleri, bitkileri, hayvanları, göksel cisimleri, yer yüzünde ve gökte meydana gelen deprem, fırtına, şimşek gibi tabiat olaylarını saymaktadır. Bu arada, İbni Haldun'a göre, filozoflar bu ilimlerde, bitkiler, hayvanlar ve insanda kendini gösterdiği farklı biçimlerde ruhu da inceleme konusu yapmaktadırlar. Yalnız burada ruhun incelenimi, metafizikteki incelenimine göre bir farklılık gösterir. Burada ruh hareketin kaynağı, ilkesi olması bakımından ele alınır.[65] O halde bu üçüncü grup ilimler, tabiîyyât içine, İbni Haldun'un konularını bu şekilde saydığına göre, mineraloji, botanik, zooloji, meteoroloji, psikoloji vb. gibi daha önce Müslüman filozofları ve ilim sınıflayıcıları tarafından bu ilimler grubu içinde sayılan çeşitli ilimlerin gireceği anlaşılmaktadır. Ancak İbni Haldun'un kendisi bu alt dalları saymamaktadır. Tabiîyyâtın alt dalları olarak sadece tıp ve ziraat ilmine temas etmekle yetinmektedir.

Yukarda söylediğimiz gibi İbni Haldun, filozofların tabiîyyât konusundaki iddiaları üzerinde uzun boylu durmamaktadır. Yalnız "felsefenin reddi"ne ayırdığı bölümde bir önceki kısımda üzerinde durduğumuz üzere, filozofların tabiîyyât konusunda ellerinde burhânlar bulunduğu hakkındaki görüşlerini genel bir eleştiriye tâbi tutmaktadır. Yine bir önceki bölümde işaret ettiğimiz üzere o, burada, birinci ve ikinci dereceden ma'kûller arasında bir ayrım yapmakta ve birinci dereceden ma'kûlleri kendisine konu olarak almakla yetinecek bir tabiî ilmin imkânını ve meşruiyetini kabul ettiğini belirtmektedir. Filozofların tabiîyyât alanında ileri sürmüş oldukları görüşlerden, bu nitelikte olanlarının, konuları hakkında uygun, kesin bilgi verecekleri için, doğruluklarının teslim edilmeleri gerektiğini söylemektedir.[66]

65 MB. 492; MR. III. 147; MU. II. 599.
66 MB. 516; MR. III. 251; MU. III. 105-106 (Yalnız MU da burada metin eksik)

Yalnız yine burada İbni Haldun, bu sözlerinin hemen arkasından, tabiat incelemeleri ile meşgul olma sorununu, bir de dinî-pratik görüş açısından ele almaktadır. Ona göre Peygam-ber, her müminin, kendisini ilgilendirmeyen şeylere yüz verme-mesini, onlardan kaçınmasını emretmiştir. İmdi bu tabiat incelemelerinin ne dinimiz, ne de geçimimiz (ma'işa) bakımından bir faydası, önemi yoktur. Bundan ötürü, İbni Haldun böylece sözlerini bağlar, bizim bunlarla meşgul olmamamız gerekir.[67]

Ancak görüldüğü gibi onun tabiîyyâta bu dinî-pratik görüş açısından yaptığı eleştiri, çok yüzeyden bir eleştiridir. Bu bir önceki eleştirisi gibi, filozofların tabiîyyât alanında varmış oldukları sonuçların bilgi değerleri bakımından bir eleştirisi değildir. Bu sonuçlar üzerinde, onların din ve dünya işleri için sağladığı veya sağlayamadığı yararlar esas alınarak yapılmış bir eleştiridir. O halde aslında bu eleştiri, din ve dünya işleri için herhangi bir somut, pratik yarar sağlamadığı düşünülen her şey, bütün felsefî ilimler, bu arada bizzat kendisinin kurduğunu düşündüğü **umrân** ilmi için de geçerli olacaktır. Çünkü İbni Haldun, daha önce de bir iki vesileyle işaret ettiğimiz gibi, **umrân** ilminin herhangi bir pratik yararı olmadığını, tek meyvesinin tarihî haberlerde doğruları yanlışlardan ayırdetmemizi sağlayacak ölçütleri vermek olduğunu söylemektedir. O halde onun tabiat araştırmalarına yaptığı bu eleştiriyi ciddiye alırsak, aynı eleştiri ve itirazı kendisine karşı da yapmamız gerekecektir. Oysa onun yaptığı işin değerine ne kadar inanmakta olduğu *Mukaddime*'den ortaya çıkmaktadır.

Aslında belki bu itirazında daha ilginç olan, ters bir yolla tabiat araştırmalarını meşrulaştırmak gibi bir sonuca varmış olmasıdır. Çünkü bu eleştirisinde o, dolaylı olarak, bu ilmin sonuçlarının, daha evvel Gazâlî'nin de söylemiş olduğu gibi, dinle, Şeriat'le, herhangi bir biçimde olumlu veya olumsuz bir ilişki içinde bulunmadığını belirtmiş olmaktadır. O halde buna göre, tabi-

67 MB. 516; MR. III. 251-252; MU. III. 106.

at araştırmalarından dine gelebilecek herhangi bir doktriner tehlike söz konusu değildir. Başka bir deyişle, tabiat araştırmalarını değerlendirmek için, kendimizi, onlardan dinimize ve geçimimize gelecek herhangi bir yarar olup olmadığı gibi bu ilmin mahiyeti ile ilgisi olmayan bir sorudan kurtarırsak, yapacağımız şey, onun teorik temellerini yoklamak, gerçek bir ilim olup olmadığını araştırmak olacaktır. Bu yoklama ve araştırma sonunda ise, bu ilim, İbni Haldun'un ortaya koyduğuna göre, bu sınavdan oldukça başarılı çıkmaktadır. Filozoflar duyusal varlıklardan doğrudan doğruya oluşturdukları birinci dereceden ma'kûllerle yetindikleri takdirde, onların tabiîyyât alanında ileri sürdükleri önermelerinin doğruluğundan şüphe etmek için bir neden yoktur.

O halde sonuç olarak İbni Haldun, sözünü ettiği özelliklere sahip oldukları takdirde, filozofların tabiîyyât alanında ileri sürmüş oldukları görüşlerinin, doğruluğunu kabul etmektedir ve bir ilim olarak, tabiîyyâtın imkânına inanmaktadır.

Ancak bu bahsi bitirmeden önce bu tabiîyyât vesilesi ile İbni Haldun'un dış dünyada tabiatların varlığı, tabiat kanunları, nedenselliğin mahiyeti ve anlamı gibi konular üzerindeki görüşlerini biraz daha derinden araştırmak istiyoruz. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İslâm düşüncesinde, bütün bu birbirlerine bağlı sorunlar üzerinde, İbni Haldun'a gelinceye kadar, birbirine tamamen karşıt iki eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan birini felâsife, daha özel olarak Aristoteles'in varlık ve bilgi teorisini kabul eden Aristotelesçiler temsil etmektedir. Diğerini ise Aristoteles'in gerek varlık, gerek bilgi teorisini bütünüyle reddeden Bâkillânî gibi Eş'arî Kelâmcıları temsil etmektedir.

Aristoteles'in varlık teorisi veya ontolojisi, daha önce işaret ettiğimiz, İbni Haldun'un kendisinin gayet iyi bir biçimde belirttiği üzere, esas olarak, dış dünyada şeylerin özünde içerilmiş bir takım tabiatların varlığını kabule dayanmaktadır. İbni Rüşt'ün *Tahâfut al-Tahâfut*'ünde söylediği gibi, filozoflar, şeylerin her birini diğerinden ayıran özleri ve özel tabiatları olduğunu kabul

etmektedirler.[68] Bu özler veya özel tabiatlar, Aristotelesçiler'e göre, aynı zamanda, bu şeylerden çıkan fiillerin kaynaklarıdırlar ve şeyler hakkındaki bilgimizin konusunu teşkil etmektedirler. Bu görüşlerden hareket eden Aristotelesçiler, evrende cisimlerin, bu tabiatları aracılığıyla birbirleri üzerinde etkide bulunduklarını ve dış dünyada olaylar arasında bir takım nedensel bağlantıların varlığını tasdik etmektedirler.

Buna karşılık yine İbni Haldun'un iyi bir biçimde gördüğü üzere Bâkillânî gibi Eş'arî Kelâmcıları, gerek bu Aristotelesçi ontolojiyi, gerekse ona dayanarak oluşturulmuş olan Aristotelesçi bilgi teorisini reddetmektedirler. Yani onlar gerek dış dünyada şeylerin kendilerine has bir takım değişmez tabiatları olduğunu gerekse bu tabiatları aracılığıyla, birbirlerine üzerine etkide bulunarak fiil kaynaklarını teşkil ettikleri görüşünü kabul etmemektedirler. Bâkillânî'ye göre dış dünyada var olan, atomlar, boşluk ve arazlardır. Gerek bu atomların, gerekse bu arazların kendi başlarına bağımsız bir varlıkları yoktur. Onlar var olmak ve varlıkta devam etmek için, sürekli olarak, yeniden, Tanrı tarafından yaratılmak zorundadırlar. Her atom, bir arazla birlikte varlığa gelir. Ancak atomlarla arazlar arasında hiç bir iç bağlantı yoktur. Bir atom, herhangi bir arazı kabul edebilir. O halde bu atomcu fiziği kabul eden Bâkillânî ve diğer Kelâmcılar'a göre, evrende gerçekten fail olan bir tek varlık vardır. O da Tanrı'dır. Aristotelesçiler'in şeylerin tabiatları olarak kabul ettikleri şeyler mevcut değildir. Bundan ötürü cisimlerin, birbirleri üzerine gözlemlenen etkileri, fiilleri gerçekte mevcut değildir. Evrende ne sürekli ve değişmez tabiatlar vardır ne de bunlar aracılığı ile cisimlerin birbirleri üzerine gerçek bir etkisi söz konusudur.[69]

Gazâlî'ye gelince, yine İbni Haldun'un da işaret ettiği üzere, onun, Bâkillânî gibi atomcu fizikçilerin bu teorilerini kabul et-

---

68 İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut*, s. 519-522.
69 Bakillâni fiziği hakkında daha fazla bilgi için bkz: Anawati, *İntroduction*, s. 662-64.

mediğini, bu teorinin temelinde bulunan atomların, boşluğun varlığı, arazların iki an devam etmediği, evrenin sürekli bir yaratım içinde bulunduğu vb. gibi görüşlerini reddettiğini görüyoruz. Gazâlî, benim bugün başımda bulunan saçlarımın, dün başımda bulunan saçlarla aynı olmadığını söylemenin saçma olduğunu düşünmektedir.[70] Bununla birlikte o ayrı bir yoldan giderek, nedensellik eleştirisinde gördüğümüz üzere, neticede, yine, dış dünyada cisimlerde, kendilerinden ayrılması mümkün olmayan bir takım zorunlu tabiî vasıfları veya tabiatları olduğu ve onların bu tabiatları aracılığıyla zorunlu olarak bazı fiillerde bulundukları veya fiil kaynakları oldukları görüşlerini reddetmektedir. O da bir öncekiler gibi evrende gerçek ve biricik fail, neden olarak Tanrı'yı görmekte, tabiat ve tabiat kanunlarını bir takım alışkanlıklara indirgemektedir.

Gazâlî, ayrıca, yine daha evvelce göstermeye çalıştığımız gibi zorunlu, mümkün, imkânsız gibi kavramları Aristotelesçilerden farklı olarak şeyler düzeninde değil, akıl planında belirlemeye çalışmakta ve bu belirlemesini nedensellik ilkesinin analizinde kullanmaktadır. Ona göre aklın varlığını tasavvur ettiği ve bu tasavvurunda herhangi bir engel bulunmadığı her şey, mümkün, akıl bakımından tasavvur edilmesinde bir engel bulunan şey ise imkânsızdır. Zorunlu ise aklın yokluğunu farzedemiyeceği bir şeydir. İmdi böyle olunca Gazâlî evrenin kendisinde ve içindeki bütün ilişkilerde herhangi bir cinsten zorunluluğun izlerine raslayamamaktadır. Gazâlî bundan hareket ederek filozofların evrende bir zorunluluk olduğunu iddia ettikleri her yerde (meselâ ateşe tutulan pamuğun ateş tarafından yakılmasında) böyle bir zorunluluk olmadığını, çünkü buralarda mevcut olan durumun tersinin düşünülmesinin akıl bakımından mümkün olduğunu söylemektedir.

Gazâlî böylece tabiattan ve daha genel olarak bütün içerikli alanlardan her türlü zorunluluğu atmakta, onu sadece matema-

---

70 Al-Gazzâlî, *Tahâfut*, s. 136.

tikte ve mantıkta kendisini gösterdiği şekilde aklın ilkeleri ile ilgili olarak kabul etmektedir. Bu durumda her türlü tabiat araştırmalarının, zorunlu bir bilgi değeri taşıyabilecek sonuçlara varması imkânı ortadan kaldırılmış olmaktadır. Nitekim Gazâlî'nin bu görüşü ile tutarlı olarak, zorunlu bilgilere, sadece mantık ve matematik gibi disiplinlerde sahip olunabileceği yönünde bir iddiayı benimsediğini söylemiştik. Tarihî-toplumsal alanı kendisine konu olarak alabilecek disiplinlere gelince, Gazâlî'nin bu disiplinlerde de zorunlu bir bilgi değeri taşıyacak bir takım sonuçlara varılabileceğini kabul etmeyeceği aşikârdır. Nitekim onun tarih hakkında özel araştırmaları olmamakla birlikte, *İhyâ*'sında yapmış olduğu ilimler sınıflamasında, tarihi, şiirle aynı grupta zikrettiğini görüyoruz.[71]

İşte acaba İbni Haldun'un kendisi bütün bu birbirine bağlı sorunlar üzerinde ne düşünmektedir? *Mukaddime*'de bu konular üzerinde onun ne düşündüğünü gösteren bazı önemli işaretler vardır. Bunları ele alarak düşüncelerini göstermeye çalışalım ve bunun için önce onun, bu mümkün, imkânsız, zorunlu kavramları üzerindeki tartışma hakkında ne düşündüğüne temas edelim: İbni Haldun, *Mukaddime*'nin başlarında **umrân** ilminin varlığını tesis etmeye çalışırken bu kavramlar üzerinde durmakta ve onları nasıl anladığını açıkca ortaya koyan bazı sözler söylemektedir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi tarih ilminin konusu tarihî olaylar ve bu olaylara dair haberlerdir. Ona göre tarihî haberler, şer'î haberlerden farklı olarak, tarihte olup biten olaylarla ilgili olduklarından, onların doğru olup olmadıklarını tesbit için, haklarında bir haber oldukları olaylarla temasa getirilerek onlarla uygunluklarının tahkik edilmesi gereklidir. Bunun için de her şeyden önce sözü edilen tarihî olayların kendilerinin meydana gelmelerinin "mümkün" olup olmadığını bilmemiz gerekir. İşte bundan dolayı bu olayların gerçekleşmesinin "mümkün" olup olmadığını gösterecek bir ilkeler ilmine ihtiyacımız vardır. Bu da **umrân** ilmidir.

71 Anawati, *İntroduction*. s. 117.

İbni Haldun, yine burada, daha sonra, sözlerine devam ederek, bu ilmin, bu tarihî haberlerin doğruluk veya yanlışlığını tesbit için gerekli ölçütleri bize nasıl verebileceğini araştırmaktadır. Ona göre bu ilim, bu ölçütleri verebilmek için, araştırmalarını tarihte neyin "zorunlu", neyin "mümkün", neyin "imkânsız" olduğu üzerine yöneltecektir. İbni Haldun'un kendi sözlerine göre, biz, bu ilim sayesinde üç şeyi, yani a) umrâna özü gereği ait olan, ondan, tabiatı gereği çıkmamazlık edemeyen bazı "zorunlu" nitelikleri, b) umrâna ârız olan, fakat hesaba katılmamazlık edilebilen "mümkün" nitelikleri, c) nihayet umrâna ârız olması mümkün olmayan, "imkânsız" bazı niteliklerini birbirlerinden ayırdetmek imkânına kavuşacağız. İşte umrânda ortaya çıkan olaylarla ilgili bu tarihî haberleri duyduğumuzda, bu haberlerin doğru olup olmadığını tesbit için, onların konusu olan olayların umrânda ortaya çıkması zorunlu mu, mümkün mü, yoksa imkânsız mı olduğunu bu ilim sayesinde önceden bilmek, tahkik etmek durumunda olabileceğiz. Bu olayların umrânda ortaya çıkması imkânsız olaylar grubundan olduğunu gördüğümüzde, onlarla ilgili haberlerin yanlış olduğunu kesin bir biçimde söyleyebileceğiz.[72]

İmdi İbni Haldun'un bu sözlerinden açıkça ortaya çıkan şey nedir? Kanaatimize göre burada İbni Haldun'un imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarını Gazâlî gibi salt zihin yargıları olarak almayı istemediği, tam tersine onları, kesin bir biçimde, bizzat şeylerin kendi içlerinde mevcut bazı modaliteler olarak almayı düşündüğünden başka bir şey değildir. Çünkü, görüldüğü gibi, İbni Haldun, tarihî-toplumsal bir olayın bizzat kendisinin, umrânda ortaya çıkması zorunlu, mümkün veya imkânsız olmaklık gibi özel bir karakterle var olduğunu kabul etmektedir. Bu anlamda onun için bütün tarihî olaylar, Gazâlî'nin ileri sürebileceği gibi, ayrımsız olarak "mümkün" olma niteliğinde değildirler. Tersine onlardan bazılarının, bizzat kendileri, yani özleri,

72 MB. 37-38; MR. I. 77; MU. I. 90.

tabiatları gereği ortaya çıkmamaları mümkün değildir, yani onlar zorunludurlar. Bazılarının ise yine aynı nedenden ötürü ortaya çıkmaları mümkün değildir, yani onlar da imkânsızdırlar.

İbni Haldun bu görüşünü *Mukaddime*'de bir başka yerde daha da büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır. Burada o, insanların, tarihî haberleri naklederken bazı abartma eğilimleri yanında, bunun tersine olarak, aslında tarihte görüldükleri halde bazı olayların varlığını, kendi çağlarında mevcut olmadıklarını gördükleri için reddetme gibi bir eğilimleri olduğunu da söylemekte, bütün bu yanlışlardan kaçınmak için insanın tarihte neyin "mümkün", neyin "imkânsız" olduğunu bilmesi gerektiğini yeniden hatırlatmaktadır. Ancak bunun hemen arkasından bu "mümkün" ve "imkânsız"dan neyi kastettiğini belirlemek ihtiyacını duymakta ve şunları söylemektedir: "Burada biz, (bu mümkün kelimesi ile), mutlak anlamında akıl bakımından mümkün olanı kastetmiyoruz. Çünkü bu (akıl bakımından mümkün), çok geniş bir alanı içine alır. Dolayısı ile o, fiilen gerçekleşen olaylar (al-vâki'ât) içinde neyin mümkün olduğunu tesbit etmekte kullanılamaz. Bizim burada mümkünden kastettiğimiz, sadece, bir şeyin maddesi ile ilgili imkândır. Bundan ötürü biz bir şeyin aslını, cinsini, sınıfını, büyüklük ve kuvvetini incelediğimizde, bunlardan, o şeyin halleri ile ilgili bazı sonuçları çıkarırız ve bu hallerin dışında kalan her şeyin imkânsız olduğuna karar veririz".[73]

Şimdi burada da görüldüğü gibi İbni Haldun, o halde, **umrân** ilmi ile ilgili incelemelerinde bu kavramları kullanırken, onlarla, akıl bakımından mümkün veya imkânsızları kastetmemekte, tersine, onlardan, incelediği bir konunun yapısı, maddesi ile ilgili imkân ve imkânsızlıkları anlamaktadır. Onun için "imkânsız", bir şeyin aslı, cinsi, sınıfı, büyüklük ve kuvveti bilindiğinde, bu şeyden çıkması, bu şey hakkında tasdik edilmesi imkânsız olan nitelikler, hallerdir. Onun için "mümkün" ise, yine bü-

73 MB. 182; MR. I. 371-372; MU. I. 459 (?)

tün bunlar bilindiğinde bu şey hakkında tasdik edilmesi mümkün olan nitelikler, hallerdir. Ancak İbni Haldun bu ikinci nitelikler, haller içinde bazılarının, bu şey hakkında tasdik edilmesi zorunlu olan bir özellikte olduğunu düşünmektedir. Bu sonuncular da bu şeyin tabiatından çıkmamazlık edemeyen, ona özü gereği ait olan "zorunlu" nitelikler, hallerdir.

Hatta burada biraz daha ileri giderek şunu da söyleyebiliriz: İbni Haldun, hiç bir zaman için "mümkün"ü, şeylerin içinde gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş biçimleri dışında salt bir zihnî kategori olarak almayı düşünmemektedir. Yani İbni Haldun şöyle düşünür gibidir: Mümkün, ya evrende gerçekleşmiş olarak vardır, ya da gerçekleşmemiş olarak; gerçekleşmiş olduğu şeklinde veya gerçekleşmiş olduğu takdirde mümkün, ya zorunludur, ya ârızîdir. İbni Haldun zorunlu olarak gerçekleşmiş mümkünle, bir varlığın özünü ve bu özüne ait niteliklerini anlamaktadır. Arızî olarak gerçekleşmiş mümkünle ise, o, bir varlığın ortaya çıkmasında, gerekse kavranmasında kendisine zorunlu olarak ihtiyaç bulunmayan, yani hesaba katılmamazlık edilebilen ârızî niteliklerini anlamaktadır. İmkânsız ise, onun için, bir varlığa ne özü gereği ne de ârızî olarak ait olmayan, ona şeyler düzeninde yüklenmesi söz konusu olmayan nitelikleri ifade etmektedir. Bu gerek yukarda verdiğimiz iki pasajdaki sözlerinden, gerekse bu sözlerine uygun olarak gerçekleştirdiği görülen umrân ilmi uygulamalarından oldukça belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Buradan İbni Haldun'un "tabiat" hakkındaki anlayışı da çıkacaktır. Daha önce çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun, Eş'arî Kelâmcılar'ının ve Gazâlî'nin tersine olarak, Müslüman Aristotelesçiler'in kabul ettikleri anlamda, dış dünyada şeylerin özünü teşkil eden, onlar hakkındaki bilgilerimizin konularını veren zorunlu niteliklerinin toplamı olan bir takım tabiatların varlığına inanmaktadır. Yine daha evvelce söylediğimiz gibi o, bu tabiatların varlığını sadece fiziksel nesnelerle ilgili olarak tasdik etmekle kalmamakta, bu konuda Aristoteles'ten

ve Aristotelesçiler'den ileri giderek, tarihî-toplumsal varlık alanında da benzer bir takım tabiatların varlığını kabul etmektedir. Nitekim o **umrân** ilmine konu olarak bu tabiatları verdirmektedir. *Mukaddime*'de İbni Haldun'un en sık kullandığı kavramlardan biri "tabiat" kavramıdır. O, sürekli olarak "şeylerin tabiatlarının yardımı ile tarihî haberleri tahkik"ten, "**umrânın**, mülkün tabiatı"ndan, "**umrâna** tabiatı gereği ârız olan şeyler"den söz etmektedir. Kısaca bütün **umrân** ilmini bu tarihî-toplumsal tabiatlar üzerine kurmaktadır.

Ancak burada bu tabiatlarla ilgili olarak bir başka sorun ortaya atılabilir, nitekim de atılmıştır: Acaba bu tabiatların dayanağı veya güvenceleri nelerdir? İmdi Aristoteles ve onun İslâm'daki takipçileri olan Aristotelesçi filozoflar, bu tabiatların, varlıklar içinde "içkin" olarak bulundukları, yani onların varlıklarının dayanaklarını bizzat şeylerin kendilerinde bulmuş olduklarını söylemektedirler. Buna karşılık Bâkillânî tipi Kelâmcılar bu tabiatların varlığını reddetmekte, dış dünyada şeylerin özünde içerilmiş biçimde herhangi bir tabiatın mevcut olduğunu kabul etmemektedirler. Gazâlî'ye gelince, onun tavrı nüanslıdır. O, şeylerin her zaman aynı biçimde davrandıklarını, onlardan her zaman aynı fiiller veya sonuçların çıktığını gözlemlemektedir. Buradan hareketle onların kendilerine has bir takım tabiatları olduğu konusunda insanda bazı fikirlerin doğacağını görmektedir. Ancak bu fikirlerin dayanağını araştırdığında şeylerin geçmişte her zaman aynı biçimde davranmış olduklarının ampirik olarak gözlemlenmesinden başka elde bir delil olmadığını görmektedir. Buradan hareketle bizim bu şeylerle, onların tabiatları olarak gördüğümüz şeyler arasında kurduğumuz ilişkilerin herhangi bir dayanağı olmadığını ileri sürmektedir. Bundan ötürü bu dayanakları şeylerin kendi içlerinde değil, onları her zaman aynı biçimde davrandırtır gibi görünen Tanrı irâdesinde bulmaktadır.[74]

---

74 Yukarda "Gazâlî" alt-bölümüne bkz: s. 301-334.

İbni Haldun'a gelince, onun bu konu üzerindeki tavrı, Nassar'ın haklı olarak işaret ettiği üzere, realist, pozitif ve fenomenist bir tavır olarak nitelendirilebilir.[75] İbni Haldun bize doğrudan doğruya verilmiş oldukları biçimde olayların kendilerinden ileriye gitmek istememektedir. Bundan ötürü bu sözü edilen tabiatların kaynağının şeylerin kendilerinde mi bulunduğu, yoksa bu tabiatlarla bu şeyler arasındaki ilişkiyi her zaman aynı biçimde kurar gibi görünen Tanrı irâdesinde mi aranması gerektiği sorusunu gereksiz, çünkü cevaplandırılması mümkün olmayan bir soru olarak görmektedir. O, şeylerin her zaman aynı veya benzer bir takım tabiî niteliklere sahip olarak mevcut olduklarını, bunlardan da her zaman aynı veya benzer bir takım sonuçların çıktığını görmektedir. O halde şeyler planında kalırsak şeylerin belli tabiî niteliklere veya tabiatlara sahip olduklarını kabul etmemiz gerekir. Ancak Gazâlî, bu tabiî niteliklerin ve onların sonuçlarının bizzat şeylerin kendilerinde içerilmiş olarak bulunduklarının gösterilmesini istediğinde, İbni Haldun, filozofların bunu gösteremediklerini, çünkü bunun gösterilemeyeceğini düşünmektedir. Bundan ötürü o, bu tabiatların dayanakları ile ilgili olarak Aristotelesçi görüşün bizzat şeylerin kendilerinde kalınmak durumunda, ispat edilemeyeceği görüşündedir.

İbni Haldun buna benzer bir görüşü nedensellik ilkesinin mahiyetinin ne olduğu konusunda da ileri sürmektedir. İbni Haldun nedenselliğin özünün ne olduğu konusundaki araştırmaların da bir sonuç vereceğinden emin değildir. O, ilim için nedensellik ilkesinin önemini, bu ilke kabul edilmeksizin ilmin mümkün olmayacağını görmektedir. Yine o, bu ilkeyi bütün işlev ve sonuçları ile, bütün kapsamı ile kabul etmekte, hatta o zamana kadar uygulanması düşünülmeyen yeni bir alana, tarihî-toplumsal varlık alanına uygulamaktadır. O zamana kadar nedensel açıklamalara en az müsait bir olay olarak görülen peygamberlerin ortaya çıkmaları ve başarı kazanmaları gibi "ola-

75 Nassar, *La Pensée Realiste*, s. 80, 90-91.

ğan-üstü" bir olaya dahi bu ilkeyi cesurca bir şekilde uygulamaktan çekinmemektedir. Daha önce gördüğümüz gibi İslâm'ın ortaya çıkmasını açıklamak üzere bir teori geliştirmekte, peygamberlerin görevlerinde başarıya erişmeleri için asabiyeye olan ihtiyaçlarını, hatta bağımlılıklarını belirtmekten korkmamaktadır.

Ancak öte yandan yine o, *Mukaddime*'de bir iki yerde Gazâlî'nin nedensellik hakkında yaptığı eleştirinin sonuçlarını kabul eder görünerek, nedenler üzerindeki araştırmaların fazla ileriye götürülmemeleri gerektiğini, çünkü nedenlerin eserleri üzerine olan etkilerinin çoğunlukla bilinmediğini söylemektedir. Buralarda İbni Haldun, nedenler ve nedensellik hakkındaki bilgimizin kaynağının alışkanlıklarımız olduğunu, onların, bize görünen dünyada olaylar arasında bir takım bağlantıların (iktirân) olduğunu gösterdiğini, ama bu etkinin hakikatinin ve mahiyetinin ne olduğunu göstermediğini, bundan ötürü nedenselliğin hakikatini ve özünü bilemiyeceğimizi söylemektedir.[76]

İbni Haldun'un bu sözlerinden hareket eden bazı araştırıcılar, meselâ Wolfson, onun, Eş'arî Kelâmcılar'ının sadık bir devamı olduğunu, tabiatin varlığını inkâr ettiğini, onu alışkanlığa indirgediğini ve ikinci dereceden nedenselliğe inanmadığını söylemektedirler.[77] Ancak bu görüşler bizce kesinlikle doğru değildir. Bize göre İbni Haldun'un bütün eseri bu görüşleri yalanlamak için karşımızda durmaktadır. İbni Haldun'un ne dış dünyada bir takım tabiatların olduğu, ne de ikinci dereceden nedenselliğin gerçekliği üzerinde en ufak bir şüphesi yoktur. Ancak onun bu iki konuya yaklaşımı da kritik ve fenomenisttir. O, doğrudan doğruya kendisini duyularımıza, gözlemlerimize takdim eden şeylerden öteye geçmenin her türünü reddettiği için, ne bu tabiatların kaynağını ne de nedensel ilişkinin mahiyetini araştırmak istemektedir. Çünkü yukarda işaret ettiğimiz gibi o bu

---

76 MB. 459, 521; MR. III. 36, 261-262; MU. II. 518 (?), III, 117.
77 Wolfson, *İbn Khaldûn on Attributes*, s. 595.

araştırmaların doyurucu bir cevap getirebileceğinden emin değildir. Bu bakımdan o, Gazâlî'nin tabiat ve nedensellik üzerindeki tahlillerinin, eleştirilerinin değerinin bilincindedir. O, İslâm Aristotelesçiler'inin, meselâ İbni Rüşt'ün bu tabiatların ve nedensel ilişkilerin kaynağı ve mahiyeti üzerinde sahip oldukları görülen deyim yerinde ise "dogmatik" görüşleri yerine daha kritik, daha pozitivist, daha fenomenist bir görüşü ortaya koymaya çalışmaktadır. O, aynı zamanda Aristoteles'ten ve Gazâlî'den bir şeyler almakta, fakat her ikisini de aşmaya çalışmaktadır. Gazâlî'nin, akıl bakımından evrenin, içindeki bütün aktüel ilişkilerle birlikte, şimdi olduğundan başka türlü olmasının mümkün olduğu görüşüne karşı çıkmamakta, fakat mevcut şekli ile bu mümkünlerden birinin gerçekleşmiş, diğerlerinin ise gerçekleşmemiş olduğunu hatırlatmaktadır. Gazâlî'nin, cisimlerde görülen tabiî niteliklerinin veya tabiatlarının kaynağının Tanrı irâdesi olduğu görüşüne itiraz etmemekte, ancak ondan farklı olarak, bu tabiî niteliklerin veya tabiatların, zorunlu, kesin bir bilginin konusunu teşkil edebilecek bir karakterde olduğuna inanmaktadır. Gazâlî, ikinci dereceden nedensellik fikrine tabiîyyât alanında pek fazla güvenilemeyeceğini söylediği halde, İbni Haldun bu fikri tarihî-toplumsal varlık alanına taşımak ve ona uygulamaktan çekinmemektedir.

D) Metafizik veya Felsefî İlâhiyyât

İbni Haldun felsefî-aklî ilimlerin dördüncü ve sonuncu ana grubu olarak metafizik veya felsefî ilâhiyyâtı saymaktadır. *Mukaddime*'de bu ilmin açıklanmasına ayırdığı bölümde, onun konu ve sorunları ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Metafizik, filozofların iddialarına göre genel olarak varlığı inceleyen bir ilimdir. Bundan ötürü o, ilk olarak, gerek cisimsel, gerekse tinsel (ruhânî) varlıklara ait olan mahiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân ve benzerleri gibi genel konuları (al-umûr al-'amma) inceler. Sonra var olan şeylerin kaynaklarını (mabâdî' al-mavcû-

dât) araştırır ve onların tinseller (al-rûhâniyyât) olduğunu (görür). Sonra var olan şeylerin bu tinsellerden ne şekilde çıktıklarını (sudûr) ve onların düzenlerini (marâtibihâ) ele alır. Sonra ruhun (al-nafs) bedenden ayrıldıktan sonraki hallerini ve kaynağına dönüşünü inceler".[78]

İbni Haldun bu bölümde metafizik hakkında bu açıklamaları vermekle yetinir. Filozofların bu ilim hakkındaki iddialarını daha sonra reddedeceğini söyler ve "felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuklukları" adlı bölüme gönderir. Bu bölümde ise gerçekten, genel olarak felsefe, özel olarak metafizik hakkındaki eleştirilerini sıralar.

Bu bölümde İbni Haldun, önce felsefe hakkında bir tanım vermekle işe başlar. Bu tanım, daha sonra ele alacağı, felsefeyi niçin reddettiği veya onda neyi beğenmediği hususlarında son derecede aydınlatıcı bir takım ipuçlarını içerdiği için burada tam olarak verilmeye değer bir niteliktedir: "İnsanlar arasında bazı akıl sahibi kişiler (kavman min 'ukalâ' al-nav' al-insânî), ister duyularla kavranılan kesimi olsun ister duyuların ötesindeki kesimi olsun (al-hissî) (mâ vara' al-hissî), varlığın bütününün mahiyet ve hallerinin, sebepleri ve nedenleri ile (bî asbâbihâ va 'ilalihâ) düşünme (al-anzâr al-fikriyya) ve akla dayanan kıyaslar (al-akyisa al-'akliyya) getirme yolu ile kavranabileceğini ve inanç unsurlarının (al-'akâid al-imâniyya), aklın kavradığı şeyler alanına (fi madârik al-'akl) girdiklerinden ötürü nakil yolu ile değil (lâ min ciha al-sam'), ancak akıl yolu ile (min kıbal al-nazar) doğru olarak tesis edilebileceklerini (tashîh) ileri sürmektedirler. Bu insanlar "feylesof" kelimesinin çoğulu olan "felâsife" adı ile adlandırılırlar, bu kelime ise Yunanca'dır ve "hikmeti seven" anlamına gelir".[79]

Dikkatle bakılırsa kolaylıkla görüleceği üzere İbni Haldun'un felsefe hakkında verdiği bu tanım, onun, daha önce bazı değişik

---

78 MB. 495; MR. III. 152; MU. II. 605.
79 MB. 514; MR. III. 246-247; MU. III. 101.

vesilelerle felsefeye temas ederken vermiş olduğu açıklamalardan önemli bir noktada ayrılmaktadır. Felsefenin alanının ne olduğu, kendisine konu olarak neyi aldığı hususunda İbni Haldun burada kasıtlı ve bilinçli bir belirleme getirmektedir.

Daha önce gördüğümüz üzere İbni Haldun, meselâ, tarihin derin, iç anlamı bakımından neden felsefenin bir disiplini olarak sayılmayı hakettiğini göstermeye çalışırken, felsefenin, sadece konusuna yanaşma, onu bilme özelliği üzerinde durarak, onun, var olan şeylerin aslını derin araştırma, gerçeğini anlama, kaynakları ile nedensel açıklamalarını verme, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisi olduğunu söylemekte idi. Sonra yine tarihçilerin ellerindeki malzemeyi "felsefe ölçütü"nün yardımı ile karşılaştırmayıp yanlışlara düştüklerini belirtirken, söz konusu felsefe ölçütünü "var olan şeylerin tabiatlarının derin bilgisi, derin düşünme ile hüküm verme" olarak belirlemekteydi. Sonra yine genel olarak felsefî ilimlerin ne olduğunu açıklarken de onların insan için tabiî olan düşünme yetisi sayesinde öğrenilmeleri, konularına, sorunlarına, çeşitli burhânlarına ve öğretim yollarına insânî idrâkler aracılığı ile vâkıf olunması mümkün olan ilimler olduklarını söylemekle yetinmekteydi.[80] Bütün bu açıklamalarında felsefeyi daha ziyade bir etkenlik, bir bilgi tarzı olarak tanımlamakta, felsefî bilginin kaynağı (insanî düşünme yetisi) özelliği (şeylerin aslını derin araştırma, nedensel açıklamalarını verme vb.) üzerinde durmakta, felsefenin inceleyeceği alanın ne olduğu, ne olabileceği konusunu nisbeten gölgede bırakmakta idi. Oysa burada felsefeyi tanımlarken özellikle bu konu üzerinde durduğunu görüyoruz. Bu durum ise onun felsefe hakkında yapacağı eleştirinin hangi ana noktalar üzerine yöneleceğini bize sezdirmektedir.

Görüldüğü gibi İbni Haldun bu tanımında filozoflara atfen iki noktanın altını çizmekte özen göstermektedir. Birinci olarak o, filozofların, varlığın bütününün, yani ister duyularla idrâk

80 Yukarda bkz. s. 72-74, 363.

edilen varlıklar olsun, isterse duyuların ötesinde veya üstünde varlıklar olsun, her şeyin, insanî bilgi yetileri ile, akıl ve düşünme ile bilinebileceği, kavranabileceği görüşünde olduklarını söylemektedir. Bu ana iddia, diğer önemli bir iddianın, yani vahyedilmiş bir dinin getirmiş olduğu öğretinin ana tezlerinin, inanç unsurlarının da, filozofun inceleme, bilme alanına girdiği iddiasının dayanağını vermektedir. Çünkü bu inanç unsurları, ister duyusal alana, isterse duyusal-ötesi veya üstü alana ait olsunlar-ki onların özleri itibariyle duyusal-üstü bir alana ait oldukları bilinmektedir- bu var olanın bütünü içinde bir yerde olacaklardır. Buna ek olarak İbni Haldun, filozofların, bu inanç unsurlarının, ayrıca, nakille değil ancak akıl ile, düşünme ile doğrulanabilecekleri temellendirilebilecekleri görüşünde olduklarını belirtmeyi de unutmamaktadır. İşte İbni Haldun'un eleştirisi de esas olarak bu iki nokta üzerine, yani a) varlığın bütününün, bu arada duyusal üstü varlıkların, insanî bilgi araçları ile bilinmesinin mümkün olup olmadığı, b) vahyedilmiş bir dinin getirdiği öğretinin, inanç unsurlarının felsefî düşünce yolu ile "tahkik" ve "tashih" edilmelerinin mümkün olup olmadığı noktaları üzerine yönelecektir. Birinci nokta ile ilgili olarak İbni Haldun, metafiziğin, özellikle onun duyusal-üstü, tinsel varlıkları kendisine konu olarak alan ilâhiyyât denen kesiminin mümkün olup olmadığını araştıracaktır. İkinci nokta ile ilgili olarak da o, filozoflar tarafından bu inanç unsurları üzerinde getirilmiş olan felsefî açıklama, temellendirme örneklerini inceleyerek felsefenin vahyin alanına el uzatmasının ne kadar meşru, ne kadar başarılı olduğunu tahkik edecektir. Bundan da onun felsefe ile vahiy arası ilişkileri nasıl gördüğü açık olarak ortaya çıkacaktır.

İbni Haldun'un filozoflara atfen ileri sürdüğü bu iki iddianın içerdiği gerçeklik veya doğruluk payını tesbit etmesi için yapması gereken şey, her şeyden önce onların, neye dayanarak bunları ileri sürdüklerini araştırması olacaktır. Yani o, her şeyden önce, filozofların, bir şey hakkında doğru bilgiye erişmek için nasıl bir yöntem önerdiklerini, bu yöntemin özelliklerini belirlemek ihti-

yacındadır. Bundan ötürü burada o, önce, mantığın incelenmesine ayırdığımız bölümde üzerinde geniş olarak durduğumuz, filozofların bilgi teorilerinin bir sergilemesini ve tahlilini yapar. Daha sonra onların, mantık ilminde ilmî bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak öne sürmüş olduklarını söylediği bu bilgi teorilerinin, yine daha önce üzerinde durduğumuz şekilde, cisimsel varlıkları kendisine konu olarak alan "tabiîyyât"da uygulamasını ele alır ve birinci ve ikinci dereceden ma'kûller ayrımına dayanarak, bu birinciler üzerine yöneldiği takdirde tabiîyyâtın mümkün olduğunu, ikinciler üzerine yöneldiği takdirde ise ona sözünü ettiğimiz eleştirilerin yapılabileceğini belirtir. Nihayet bu bilgi teorisinin, duyusal-üstü, tinsel varlıkları kendisine konu olarak aldığını söylediği ilâhiyyât alanında ne kadar geçerli olduğunu, daha doğrusu filozofların ilmî-felsefî bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak öne sürdükleri bu yöntemle, duyusal-üstü, tinsel varlıkların bilgisine erişilmesinin mümkün olup olmadığını soruşturur.

Acaba filozoflar, her şeyden önce, evrende bu tip duyusal-üstü, tinsel varlıkların olduğunu nereden bilmektedirler? İbni Haldun, bununla ilgili çok kısa bir açıklama yapar ve Fârâbî-İbni Sinacı On Akıl teorisine temas eder: Ona göre filozoflar, gözlemleri ve duyusal idrâkleri aracılığı ile (bî hukm al-şuhûd va al-hiss) önce evrende aşağı dereceden bir varlığın, yani cisimlerin (al cism al-suflî) var olduğunu görürler. Ama burada kalmazlar, hayvanlarda gözlemledikleri hareket ve duyusâl idrâklerin varlığından, onların bir ruhu (al-nafs) olması gerektiğine geçerler. Ruhun kuvvetleri üzerine yaptıkları araştırmalar, onlara, onun üzerinde ve ona hâkim bir varlığın, yani Akl'ın mevcut olması gerektiğini gösterir. Onların idrâkleri burada durur ve buradan öteye artık tamamen bir aklî işlem, kıyas aracılığı ile geçerler. İnsânî varlık üzerinde yapmış oldukları gözlemleri ve bu gözlemlerden çıkarmış oldukları sonuçları, göksel varlığa taşırlar. Onun da insan gibi bir cismi, bir ruhu ve aklı olmasının zorunlu olduğunu düşünürler. Göksel varlıkların sayısını on tane ola-

rak belirtirler. Bunlardan birincisinin basit ve "evvel" olduğunu, diğer dokuz tanesinin özlerinin ise bir "çokluk" içerdiğini ve "sonradan geldikleri"ni söylerler.[81]

İbni Haldun'a göre filozofların bu duyusal-üstü, tinsel varlıklarla ilgili görüşlerinin hepsi çürüktür; bunlar hakkında sahip olduklarını ileri sürdükleri "burhânlar" gerçekte mevcut değildir. Çünkü bu varlıkların özleri kesinlikle bilinemezdirler (machûla). Filozofların bir varlığın bilgisine erişmek için önerdikleri bilgi teorilerinin ilkeleri içinde kalınması, onlara sadık olunması durumunda, bu varlıkların, herhangi bir şekilde bilgilerine erişilmesi mümkün olmayan varlıklar olduklarının kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu varlıklar, tanımları gereği, duyusal-üstüdürler. O halde duyular aracılığı ile onların sûretlerinin soyutlanması yolu ile ma'kûllerinin teşkil edilmesi imkânsızdır. Haklarında bir takım ma'kûller oluşturamadığımız ve bu ma'kûllerden hareketle daha başka ma'kûlleri soyutlayamadığımız için, onlarla ilgili olarak kıyaslar teşkil etmemiz de mümkün değildir. Dolayısı ile bu kıyaslardan hareket edilerek varılacak olan burhânlar da bunlarla ilgili olarak mevcut olamazlar. Bundan ötürü onların mahiyetlerinin, özlerinin ne olduğunu bilmemiz şöyle dursun, sahip olduğumuz normal insanî bilgi edinme araçları ile onların var olup olmadıklarım tasdik etmemiz bile mümkün değildir.[82]

Şüphesiz ki bu durum bu tip varlıkların mevcut olmadıkları anlamına gelmez. Kolaylıkla tahmin edileceği üzere İbni Haldun'un duyusal-üstünün varlığını ve onun çeşitli tezahürlerini inkâr etmesi söz konusu değildir. Bu varlık veya varlıklarla insanın hiç bir şekilde bir teması olmadığı, olamayacağı, insanın hiç bir şekilde bu varlıkların var olup olmadıklarını bilemeyeceğini ileri sürmesi de söz konusu değildir. İbni Haldun'da duyusal-üstü veya tabiat-üstünün varlığı, en az duyusal ve tabiat ka-

81 MB. 515; MR. III. 248-249; MU. III. 103.
82 MB. 516; MR. III. 252; MU. III. 106.

dar şüphe götürmez bir olaydır. Başka deyişle İbni Haldun için etrafında gördüğü, duyu organları ile idrâk ettiği maddî, cisimsel varlıklardan meydana gelen dünyanın dışında ve üstünde bir başka, "ruhânî", "rabbânî", "gaybî" sıfatları ile ifade ettiği bir dünya veya dünyalar vardır. Bu dünyaların varlığına çeşitli cinsten olaylar tanıklık etmektedir. Bu olayların başlıcaları, İbni Haldun'a göre, peygamberlerin "vahiy"leri, "mucize"leri, velîlerin mistik tecrübeleri ve "kerâmet"leri, kâhinlerin "kehânet"leri, büyücülerin "büyü"leri, hatta herkesin hayatında hiç olmazsa bir defa görmüş olduğu "doğru rüya"lardır.[83] Nitekim burada da bu sözlerinin hemen arkasından bu tip varlıkların olduğuna "rüya"ların tanıklık ettiğini, herkesin sahip olduğu rüyaları aracılığı ile bu tip varlıkların varlığının farkına vardığını söylemektedir. Onun üzerinde durmak istediği, özellikle belirtmek istediği, filozoflar tarafından ileri sürülen ve kendisinin de büyük bir ölçüde benimsediğini gördüğümüz, bir varlık hakkında ilmî-felsefî bilginin elde edilmesi ile ilgili teorinin içinde kalınması durumunda, bu varlıklar hakkında, herhangi bir ilmî-felsefî değer içeren sonuçlara varmamızın mümkün olmadığıdır. Nitekim ona göre "gerçek" filozoflar da böyle düşünmektedirler, maddesi olmayan bir şey hakkında "burhân"ın olamayacağını açıklıkla belirtmektedirler. Platon, tanrısal varlıklar üzerinde elimizde hiç bir kesin bilgi olmadığını, onlarla ilgili olarak ancak bir takım "zan"lara sahip olduğumuzu söylemektedir. Eğer insan zihninin bunca çaba ve meşakkatten, bunca araştırmadan sonra varacağı şey, bu zanlardan başka bir şey olmayacaksa -ki olmayacaktır- insanın, bu varlıklar hakkında başlangıçta sahip olduğu "zan"larla yetinmesi, İbni Haldun'a göre, akıllıca bir hareket olacaktır.[84]

83 MR. I. 184-226, II. 419-426, III. 69-76, 103-107, 156-171; MU. 216-276, (Bu ikinci pasaj yok), (Bu üçüncü pasaj da yok), II. 560-566, III. 1-20; MB. 91-112, (Bu ikinci pasaj yok), (Bu üçüncü pasaj da yok), 475-478, 496-504.

84 MB. 517, MR. III. 252-253; MU. III. 107.

İbni Haldun'un filozofların, varlığın bütününün, bu arada duyusal üstü, tinsel, rabbanî varlıkların felsefî düşünce ve akıl, normal insanî bilme yetileri ile kavranılabileceği görüşlerine ve bu tinselleri konu olarak aldığını söylediği felsefî ilâhiyyâtın imkânına yönelttiği eleştiri esas olarak budur. Bundan sonra o, filozofların ikinci ana iddialarına, yani vahyedilmiş dinlerin öğretilerinin filozofun inceleme alanına girdiği, bu öğretilerin tezlerinin, bundan dolayı, nakil yolu ile değil, ancak akıl yolu ile temellendirilebileceği iddialarına geçer. Yalnız o nasıl ki bu birinci iddiayı ele alırken, filozofların ilâhiyyât alanında şu veya bu tezlerini teker teker soruşturma konusu yapmaktan kaçınıp, sadece, onların ilmî-felsefî bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak önerdikleri yöntemlerini inceleyip, bu yöntemle ilâhiyyât alanında herhangi bir bilgi değeri içeren sonuca varmalarının imkânsız olduğunu göstermekle yetinirse, aynı şekilde bu ikinci iddiayı ele alırken de bu iddia ile ilgili olarak filozofların Vahy'i felsefî olarak anlama ve temellendirme çabalarının bütün örneklerine temas etmez. Onların sadece Peygamber'in öbür dünyada insanları beklediğini söylediği mutluluk ve azab hakkında yaptıkları felsefî açıklamanın değerini tartışmakla yetinir. Bu tartışması da bizi pratik felsefenin bir kolunun, yani felsefî bir ahlâkın mümkün olup olmadığı sorununa götürür.

Ancak burada önemli bir noktaya işaret etmemiz gerekmektedir. İbni Haldun'un kendisi, bizim burada yaptığımız bu belirlemeyi yapmamaktadır, yani şimdi tartışacağı sorunun, filozoflarca pratik felsefe içinde ele alınması gereken ve onun içinde ele alınan bir sorun olduğu hakkında herhangi bir ifadede bulunmamaktadır. Zaten o, daha önce de işaret ettiğimiz üzere felsefî ilimler hakkında yaptığı sınıflamada, pratik ilimler veya pratik felsefeyi zikretmemektedir. O, sadece, bu mutluluk sorununun, filozofların ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri bazı teorik iddialarının bir uzantısı olarak ortaya çıktığının farkındadır ve bunu belirtmekle yetinmektedir. Ama biz burada Fârâbî-İbni Sina tarafından ortaya atıldığı şekli ile bu mutluluk sorunu aracı-

lığı ile, "felsefî ahlâk" alanına geçtiğimizi biliyoruz. Çünkü burada söz konusu olan artık teorik bir felsefe disiplini olan ilâhiyyâtta olduğu gibi, şeylerin hakikatini bilme sorunu değildir; bu alanda yapılan araştırmalar sonucunda elde edildiği düşünülen bilgilere uygun olarak, insan davranışlarını, fiillerini düzenlemek, insanı, iyi ve erdemli fiillere yöneltmek, bunların sonucunda da bütün bunların amacı olan "mutluluğa", onu eriştirmek sorunudur, yani "felsefî ahlâk" sorunudur. O halde İbni Haldun'un filozofların bu "mutluluk" teorilerini eleştirisi, doğrudan doğruya onların "felsefî ahlâk"larını eleştirisi anlamına gelecektir.

E) Felsefî Ahlâk

İbni Haldun'a göre, filozoflar, nasıl ki teorik alanda insanın, kendi aklı ve imkânları ile her türlü varlığın hakikatinin bilgisine erişebileceğini, bu arada duyusal-üstü, tinsel varlıkların mahiyet ve özlerini, hakikatlerini kavrayabileceğini iddia ediyorlarsa, aynı şekilde pratik alanda da "herhangi bir vahiy indirilmemiş olsaydı dahi, insanın, yine kendi aklı ve imkânları ile, iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten ayırdedebilecek bir yetenekte" olduğunu ileri sürmektedirler: "Onlar (filozoflar), erdemi erdemsizlikten (al-razilâ) ayırdettirmek üzere herhangi bir şeriat indirilmemiş olsaydı dahi, doğuştan olan aklı, düşünme yeteneği, iyi fiillere (al-mamdûh) doğru tabii yönelimi, kötü fillerden (al-mazmûm) kaçınma cihetinde olan tabiî eğilimi dolayısı ile insanın, fiillerinde, erdemi erdemsizlikten ayırdetmesinin ve erdemliliği kazanmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedirler".[85]

Zaten İbni Haldun'a göre, filozoflar, bu iyi ve kötü, erdemli ve erdemsiz fiiller sorununu, temelde, bir bilgi sorunu olarak görmektedirler. Bu bilgi, filozoflara göre, varlığın olduğu gibi idrâ-

85 MB. 515; MR. III. 249; MU. III. 104.

kî veya var olan bütün şeylerin bilgisidir. Onlar, bu bilginin kaynağının göksel Akıllar'ın sonuncusu olan Faal Akıl ile bu dünyada birleşmek (al-ittisâl) olduğunu söylemektedirler. Bu birleşmenin kendisini ise ilmî, entellektüel bir yolla elde edilen bir birleşme olarak görmektedirler. Yani onlara göre insan, felsefî düşünme, akıl yürütmeler, burhânlar, ilmî-felsefî idrâkler aracılığı ile bu Faal Akıl ile birleşebilmektedir. Onunla birleştiğinde ise ondan, var olan her şeyin hakikatlerinin bilgisini almaktadır. Bu birleşme ve var olan şeylerin hakikatlerinin bilgisine erişme sonunda, insan, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten ayırdetmenin bilgisini edinmektedir. Bu bilgiye uygun olarak ruhun iyileştirilmesi ve erdemli kılınması sonucunda ise insan mutluluğa erişmektedir. Filozoflara göre Peygamber'in öbür dünyada insanı bekleyen mutluluktan kastettiği işte budur. Yine Peygamber'in öbür dünya ile ilgili olarak sözünü ettiği azab ve cezanın anlamı ise bu bilginin yokluğundan başka bir şey değildir.[86]

İbni Haldun, filozoflara atfen sergilediği bu teorinin hemen her parçasına karşı çıkmaktadır. Beklenebileceği üzere o, her şeyden önce, filozofların ileri sürdükleri şekilde "mutlak" bir bilginin, varlığın olduğu gibi ('ala mâ huva 'alayhî) bilgisinin veya varlığın bütününün bilgisinin imkânına inanmamaktadır. O, ne varlığın olduğu gibi idrâkinin mümkün olduğunu, ne de varlığın bütününün insanın idrâki içinde olduğunu kabul etmektedir. Ona göre "varlık dünyası, insan için fazla geniştir".[87] İnsan zihni var olan şeylerin en son nedenlerini kavramaktan âciz olduğu gibi onların bütününü idrâk etmekten de âcizdir. "Mutlak bilgi, insan için mevcut değildir".[88] Filozoflar varlığın bütününün insanî idrâkler içinde olduğunu söylemekte ve onun neden ibaret olduğunu açıklayabileceklerini zannetmektedirler. Nitekim onlara göre varlık, duyusal ve tinsel varlıklardan ibarettir. On-

86 MB. 515, 518; MR. II. 248-249, 254-255; MU. III. 103-104, 108-109.
87 MB. 460; MR. III. 38; MU. II. 520.
88 MR. III. 37-38; MB ve MU da yok.

lar, bu tinsel varlıkların sayılarını, aralarındaki ilişkileri, onların Tanrı'dan ve birbirlerinden nasıl çıktıklarını, ruhu ölümden sonra bekleyen kaderin ne olduğunu, onu gelecek dünyada bekleyen âkibetin hallerini vb. bildiklerini ileri sürmektedirler. Oysa bütün bunlar doğru değildir. Filozofların yaptığı gibi Tanrı'nın yaratımını bu duyusal varlıklar ve tinsellerle sınırlamak doğru değildir. Filozofların yaptığı gibi Tanrı'nın yaratımını bu duyusal varlıklar ve tinsellerle sınırlamak doğru değildir. Evrende belki duyusallardan ve Akıllar'dan öte başka varlıklar da vardır. Tanrı'nın yaratımını filozofların yaptığı gibi İlk Akıl ve ondan çıkanlarla sınırlamanın dayanağı nedir?[89] Sonra bu Akıllar'ın, tinsellerin insanın normal, tabiî, ilmî bilgi imkânları içinde olduğunu ileri sürmek de doğru değildir. Duyular üstü dünya, bu arada tanrısallık bütün tezahürleri ile birlikte normal, tabiî ilmî-felsefî insan bilgisinin üstündedirler. İnsanın kendi aklı, düşüncesi, imkânları ile "Tanrı'nın birliği, öteki dünya, peygamberliğin hakikati, tanrısal sıfatların mahiyeti" gibi konular üzerinde bir bilgi edinmesi mümkün değildir. Bu durum, insan aklının ve onun idrâklerinin geçersiz, değersiz olduğu anlamına gelmez! "Tersine, akıl, doğru tartan bir terazidir. Onun hükümleri kesindir ve doğrudur. Bununla birlikte onunla, onun alanına girmeyen Tanrı'nın birliği, öteki dünya, peygamberliğin hakikati, tanrısal sıfatların mahiyeti gibi şeylerin tartılmaması gerekir. Bu, insanın, imkânsız bir şeyi ele geçirmeye çalışması demektir. Böyle bir şeyi yapmaya kalkan, altını tarttığını gördüğü bir terazi ile dağları tartmak isteyen bir adama benzer. Bu ikincinin imkânsız olması, terazinin tartı ile ilgili hükümlerinin doğru olmaması demek değildir. Aklın, daha ötesine geçemiyeceği bir sınırının var olması demektir. Böylece akıl, Tanrı'yı ve O'nun sıfatlarını kavrayamaz".[90]

Sonra İbni Haldun, filozofların sözü edilen mutluluğun felsefî burhânlar oluşturmak yolu ile, yani entellektüel bir yolla elde

89 MB. 460, 516; MR. III. 37, 250-251; MU. II. 519-520, III. 105.
90 MB. 460; MR. IIIö 38; MU. II. 520-521.

edilebileceği görüşlerini de kabul etmemektedir. Ona göre insan, biri cisimsel, diğeri tinsel iki parçadan meydana gelmektedir. Bu parçalardan her birinin kendisine mahsus idrâklerinden ve bunların doğuracağı "neş'e" (al-ibtihac) ve zevklerden bahsedilebilir. Söz gelimi bir çocuğun gördüğü bir ışıktan, duyduğu bir sesten aldığı zevk, duyu organlarının kullanılmasından doğan birinci parçaya ait zevkler olacaktır. Bunun yanında ruhun, herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan doğruya kendi özül ile sahip olduğu bir takım idrâklerinin varlığından ve bunların vereceği zevklerden de söz edilebilir. Ruhun bu tip idrâklerinin vereceği zevkin, duyu organları ve beyin aracılığı ile sahip olduğu idrâklerinin vereceği zevkten çok daha yoğun ve şiddetli olduğu da kabul edilibilir. Ama bu ikinci tip zevk, neş'e ve mutluluk duygusu, filozofların ileri sürdüklerinin tersine, mantıkî deliller getirmek veya akıl yürütmek yolu ile değil, araya herhangi bir aracı koymaksızın ruhun doğrudan doğruya kendi özü ile sahip olduğu idrâklerinin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Yani burada filozofların bilgi teorilerinin gerektirdiği gibi, duyu organlarının, bedenin, beynin, aklın kullanılması şöyle dursun, tersine bütün bunlar öldürülmeye çalışılmaktadır. (İbni Haldun bu tip idrâklere örnek olarak Sûfîlerin mistik idrâk ve bilgilerini vermektedir). Oysa filozofların sözünü ettikleri bilgide ruhun bedenle olan ilişkilerinden, bedenin aracılığından kaçınılamaz. Çünkü burhânlar ve deliller hayal gücü, hafıza ve düşünce gibi beynin kuvvetlerine veya işlemlerine dayanır. Sûfîlerin sözü edilen idrâkleri ise duyu perdesinin kaldırılmasına (kaşf hicâb al-hiss) dayanır.[91]

Sonra filozofların bu Faal Akıl ile birleşme görüşleri ile, ruhun ikinci tip idrâkini, yani herhangi bir aracı kullanmaksızın doğrudan doğruya kendi özü ile onunla birleşmesini ve bu birleşme sonunda bu tip idrâklere sahip olmasını kastettiklerini farzedelim: Bu durumda dahi ruhun bu tip idrâklere sahip olması sonunda erişildiği kabul edilen büyük zevkin, Peygamber'in sö-

91 MB. 517; MR. III. 253-254; MU. III. 107-108.

zünü ettiği mutluluğun aynı olduğunu bize kim temin etmektedir? Filozofların gösterdikleri şey, duyusal idrâk ötesinde, ruhun doğrudan doğruya kendi özü gereği sahip olduğu bir takım idrâkleri olduğu ve bunların da ona büyük bir zevk verdiğidir. Ama bu zevkin Peygamber'in öteki dünyada vadetmiş olduğu mutluluğun aynı olduğunu nereden biliyoruz? Olsa olsa bunun, bu öteki dünyadaki mutluluğu sağlayan zevklerden biri olduğunu söyleyebiliriz.[92]

Sonuç olarak filozoflar sözü edilen mutluluğun, varlıkların bütününün oldukları gibi idrâk edilmesinden ibaret olduğunu söylemektedirler. Böyle bir bilgi mümkün olmadığı içindir ki onların bu mutluluk konusundaki görüşleri de yanlıştır.

İbni Haldun'un *Mukaddime*'de "felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuklukları" adlı bölümde, felsefeye ve filozoflara karşı yaptığı eleştirinin özü budur. Bu eleştiri, esas olarak, kendisinin de açıkça belirttiği gibi, filozofların tinsel varlıkları konu olarak aldığını söyledikleri bir disiplinlerine, yani felsefî ilâhiyyâta yöneltilmiştir. İkinci olarak da burada İbni Haldun filozofların mutluluk teorilerini tartışmaktadır. Birinci nokta ile ilgili olarak o, felsefî ilâhiyyâtın imkânını reddetmektedir. İkinci nokta ile ilgili olarak da bu felsefî ilâhiyyâtın bir uzantısı olarak gördüğü felsefî ahlâklarını eleştirmektedir. İbni Haldun insanın normal bilgi yolları aracılığı ile ne duyusal-üstü, tinsel, tanrısal şeylerin bilgisine erişmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir, ne de herhangi bir şeriat indirilmemiş olsaydı, insanın iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten ayırdetmek üzere bir bilgisinin olacağını, böylece onun erdemli olacağını, bu erdemlilik sonucunda da Peygamber'in vadettiği mutluluğa erişeceğini düşünmektedir. Ona göre felsefî ilâhiyyât ne kadar çürükse, onun bir uzantısı olan felsefî ahlâk da o kadar temelsizdir. Filozofların varlığın bütününün, bu arada tanrısal varlıkların insanın felsefî-ilmî bilgi alanı içinde olduğu görüşleri ne kadar ku-

92 MB. 518; MR. III. 255; MU. III. 109.

surlu ise, bu görüşlerinin bir sonucu olan vahyin tezlerinin felsefî düşünce ile kavranılabileceği, aklî açıklama ve temellendirmelerinin yapılabileceği tezleri de o kadar geçersizdir. Onların İslâm vahyinin temel bir tezi olan öbür dünyadaki mutluluk ve azabın neden ibaret olduğu konusundaki açıklama çabalarının yetersizliği, başarısızlığı bunu göstermektedir.

Ancak İbni Haldun'un felsefe ve filozoflar hakkındaki eleştirisi bunlarla bitmemektedir. Felsefe ve filozoflar hakkındaki eleştirisini, filozofların "medenî siyaset" adı ile adlandırdıklarını söylediği diğer bir disiplinlerinin, yani felsefi siyasetin eleştirisi ile tamamlamaktadır. Bu felsefî siyaset eleştirisi, aynı zamanda, İbni Haldun tarafından, filozofların diğer bir önemli tezlerinin, peygamberliğin, akılla açıklaması yapılabilir, felsefî olarak temellendirilebilir bir olay olduğu tezlerinin, eleştirisi anlamına gelecektir. Bu ise yeniden vahyedilmiş bir dinin ana unsurlarının, ilkelerinin, tezlerinin, felsefî-ilmî olarak açıklamaları yapılabilir bir nitelikte olmadıkları ana tezinin bir doğrulaması olacaktır.

F) Felsefî Siyaset

İbni Haldun bu "medenî siyaset" dediği şeye *Mukaddime*'de bir kaç yerde işaret eder ve ondan neyi kastettiğini, onu niçin eleştirdiğini anlamamızı mümkün kılacak bazı açıklamalar verir. Bunlardan birincisinde o, üçüncü bölümde üzerinde geniş olarak durduğumuz aklî-siyaset"e temas eder. Burada önce herhangi bir insanî toplumsal hayatın mümkün olması için toplumda egemen bir kanun koyucuya duyulan zorunlu ihtiyaç üzerinde durur. Bu kanun koyucu egemen gücün koyduğu kanunlar eğer tanrısal bir şeriate dayanıyorlarsa ortada dinî bir siyaset rejimi, akla dayanıyorlarsa aklî bir siyaset rejimi söz konusudur. İbni Haldun bu iki siyaset rejimi arasındaki alan ve amaç farklılıklarına işaret ettikten sonra sözlerine hemen şunu ekler: "Bizim burada sözünü ettiğimiz, "medenî siyaset" adı ile bilinen şey de-

ğildir. Filozoflar, bu deyimle, bir toplumda, son çözümde, başta egemen bir yönetici olmaksızın yaşanmak isteniyorsa, bu toplumun üyelerinden her birinin sahip olması gereken karakter ve ruh özelliklerini anlarlar ve içinde bu şartların gerçekleştiği bir topluma "ideal toplum" (al-madina al-fazıla) adını verirler. Böyle bir toplumda kendilerine riayet edilen kuralları, kanunları ile "medenî siyaset" adı ile adlandırırlar. Onlar bununla, herhangi bir toplumun üyelerinin, toplumun menfaati için (al-masalih al-'amma) konulmuş ve kendilerinin uymaya zorlandıkları kanunları (konu olarak alan) bir siyaseti kastetmezler. Çünkü bu siyaset, ondan başka bir şeydir. Bu ideal toplum, filozoflara göre gerçekleşmesi çok az muhtemel bir toplumdur. Onlar bu toplumdan sadece bir faraziye olarak söz ederler."[93]

İbni Haldun, *Mukaddime*'de başka yerlerde de örneklerine sık sık rasladığımız genel bir tavrına uygun olarak burada, bu görüşü ileri süren filozoflarla kimleri kastettiğini belirtmemektedir. Bu medenî siyasetle sözünü ettiği aklî ve dinî siyasetler arasındaki farkların neler olduğu hakkında da bundan fazla bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak onun burada kullandığı "ideal toplum" (al-madina al-fazıla) ve "medenî siyaset" deyimleri, açık olarak, onun Fârâbî-İbni Sinacı siyaset geleneğini ve bu geleneğin tezlerini kastettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, burada ortaya koyduğu şekilde onun, bu felsefî siyaset geleneğinin tezlerini çok iyi bir tarzda yansıttığı söylenemez. Çünkü, bildiğimiz kadarı ile, ne Fârâbî ne de İbni Sina siyaset teorilerinde, İbni Haldun'un burada ileri sürdüğü gibi, son çözümde bir yöneticiye ihtiyaç göstermeyecek bir toplumun peşinde koşmamakta, daha doğrusu böyle bir toplumun imkânına inanmamaktadırlar. Onlar, tersine, böyle bir ideal toplumun gerçekleştirilebilmesi için, insanî fiillerin amacı olan iyilik ve mutluluğun ne olduğunu bilen ve bu bilgiye uygun olarak kanunlar koyması gereken bir kişinin, filozof veya peygamberin varlığını zorun-

93 MR. 303; MR. II. 138; MU. II. 118.

lu görmektedirler. Çünkü onlar, daha önce geniş olarak üzerinde durduğumuz üzere, alelade insanla, filozoflar-elit arasında bir ayrım yapmakta ve bu ikinciler olmaksızın birincilerin, kendi başlarına, ne şeylerin hakikatlerinin bilgisine ne de gerçek iyilik ve erdemliliğin, mutluluğun bilgisine erişemeyeceklerini düşünmektedirler. Kısaca onlar böyle bir toplumda, filozof veya peygamber, egemen bir yöneticinin varlığını zorunlu görmektedirler.[94]

Öte yandan yine yukarda işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun burada "medenî siyaset" hakkında sadece bu sözleri söylemekle yetinmekte ve onun herhangi bir şekilde tartışmasına girmemektedir. Sanki özelliklerini bu şekilde açıkladığı bu "medenî siyaset" üzerinde daha fazla durmayı gereksiz addetmektedir. Bunun nedeni ne olabilir? Belki bu konuda bize yine bu medenî siyaset hakkındaki sözlerine kendisi bir ışık tutabilir: Görüldüğü üzere İbni Haldun, filozofların kendilerinin böyle bir toplumun gerçekleşmesini çok uzak bir ihtimal olarak gördüklerini söylemektedir. Filozoflar, böyle bir toplumdan, sadece bir "faraziye" olarak bahsetmektedirler. Oysa İbni Haldun burada tarihte bilfiil gerçekleşmiş siyaset rejimlerini ve bunlar üzerine oturan toplum düzenlerini incelemektedir. Çünkü gerek aklî siyasetin iki tipi, gerekse dinî siyaset rejimi tarihte bilfiil mevcut olmuşlardır. Buradan hareketle İbni Haldun'un, gerek filozofların kendileri ondan bir faraziye olarak bahsettiklerinden ötürü, gerekse kendisi tarihte öyle bir rejime raslamadığından, bu ideal toplum düzenini ve bunu inceleyen medenî siyaseti inceleme konusu yapmayı gereksiz gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu noktanın tesbiti bizi ikinci bir soruya götürmektedir: Acaba filozofların sözünü ettikleri böyle bir ideal toplumun, böyle bir siyaset rejiminin gerçekleşmesinin zorluğu nereden ileri gelmektedir? İbni Haldun'un bu toplum ve rejim hakkındaki sözleri bu konuda da bize belli bir ışık tutabilir: Filozoflar, İbni Hal-

94 Yukarda Fârâbî, İbni Sina alt-bölümlerine bkz: s. 273-285, 285-301.

dun'un söylediğine göre, böyle bir toplumdan, içindeki üyelerinin her birinin kendi üzerine düşen erdemleri gerçekleştirmesinden ötürü, son çözümde, herhangi bir egemen yöneticiye ihtiyacın ortadan kalkacağı bir toplumu anlamaktadırlar. İşte özel olarak bu, İbni Haldun'un **umrân** ilminin ilkeleri ve ortaya koymuş olduğu sonuçları içinde kesinlikle anlayamayacağı bir şeydir. Çünkü daha önceleri üzerinde durduğumuz üzere, İbni Haldun, herhangi bir toplumsal örgütlenmenin mevcut olması için herhangi bir cinsten bir egemenlik olayının belirmesini zorunlu bir şart olarak görmektedir. İbni Haldun için egemen bir yönetici olmaksızın herhangi bir toplumsal örgütlenmenin mevcut olması imkânsızdır. "İnsan için **umrân**, **umrân** için mülk zorunludur". Oysa bu ideal toplumdan söz açan filozoflar, İbni Haldun'un burada ortaya koyduğuna göre, içinde kimsenin diğerine egemen olamayacağı, herkesin kendi ruhunu güzelleştirmesi, erdemli kılması sonucunda, sonunda, içinde egemen bir yöneticiye ihtiyacın ortadan kalkacağı bir toplum düzeninden söz açmaktadırlar. İbni Haldun'un bu ideal toplum araştırmaları ve medenî siyaset üzerinde durmayı gereksiz görmesinin, birinciye bağımlı olarak, diğer bir nedeni de bu olabilir.

İbni Haldun bu medenî siyasetten ikinci bir yerde **umrân** ilmi ile karıştırılmaları mümkün olan ilimleri ele alırken ve onların **umrân** ilmi ile karşılaştırmalarını yaparken söz etmektedir. Birinci bölümde işaret ettiğimiz üzere, bu vesile ile medenî siyasetten bahsederken, onu şöyle tanımlamaktadır: "Bu ikinci (medenî siyaset) halkın çoğunluğunun, insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevkedilmesi amacıyla ahlâk ve hikmet gerekirliklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde idare edilmesi (tadbîr al-manzîl va al madina) lâzım geldiğini" konu olarak alan bir ilimdir.[95]

İmdi buradaki tanımından İbni Haldun'un medenî siyasetten neyi anladığı ve onu niçin üzerinde durulması gereksiz bir çaba,

95 Yukarda bkz: s. 84.

bir ilim olarak gördüğü biraz daha açığa çıkmaktadır. Gerçi o burada da bu medenî siyasete neden karşı olduğunu, onu niçin eleştirdiğini açıkca belirtmek yoluna gitmemektedir. Sadece böyle bir ilmin, kendi yarattığı **umrân** ilminden farklı olduğunu söylemekle yetinmektedir. Ama kendi yaratmak istediği **umrân** ilmini nasıl, hangi ilkeler üzerinde, ne tip bir disiplin olarak ortaya koyduğunu göz önüne alır ve bu nitelikleri ile onu, bu medenî siyasetle karşılaştırırsak burada da İbni Haldun'un düşüncesini açığa çıkarıcı bazı önemli ipuçları bulabiliriz. Şimdi İbni Haldun'un kendisi **umrân** ilminin konusunun **umrân** olduğunu, amacının **umrânda** ortaya çıkan olayların bilgisini vermek olduğunu söylemektedir. **Umrân** ilminin kesinlikle teorik bir ilim olduğunu belirtmekte ve onun tek meyvesinin tarihî haberleri tahkikte gerekli ilkeleri, ölçütleri vermesinde bulunduğu üzerinde israr etmektedir. Oysa bu medenî siyasete baktığımızda, İbni Haldun'un tanımladığı şekilde, onun, gerçek bir teorik ilim olmaktan ziyade insana ve topluma kurallar koymak isteyen pratik bir sanat olduğunu görüyoruz. Çünkü İbni Haldun'un kendi sözlerine göre bu medeni siyaset toplumun ne şekilde olduğunu incelemek yerine, onun, ahlâk ve hikmetin gerekirliliklerine uygun olarak ne şekilde olması gerektiği, ne şekilde idare edilmesi gerektiği peşinde koşmaktadır. Yani olanı değil, olması lâzım geleni incelemektedir. Bu bakımdan **umrân** ilminden tamamen farklıdır.

İbni Haldun'un burada, bu medenî siyaset tanımında ayrıca önemli bir noktaya işaret vardır: Bu, bu medenî siyasetin ahlâk ve hikmetle ne kadar derinden ilişkili olduğu noktasıdır. Bu ilişkiden nasıl bir ilişkiyi anladığını ise filozofların medenî siyaset içinde zikrettiklerini söylediği bir tezlerinin, peygamberliğin toplum düzeni için zorunluluğun akılla ispat edilebileceği tezlerinin eleştirisi daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

İbni Haldun'un bu eleştirisine ikinci bölümün başlarında kısaca temas etmiştik. Şimdi bu eleştirisi ve onun anlamı üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmamız gerekmektedir. İbni Hal-

dun daha önce işaret ettiğimiz gibi bu sözü edilen pasajda **umrân** ilminin konusu olan insanî toplumsal hayatın neden dolayı zorunlu olarak var olduğunu, var olması gerektiğini, insanın tabiatı ve insanî varlığın şartları üzerine dayanan bazı gözlemlerinden hareket ederek göstermeye çalışmaktadır. Bu gözlemleri ona, tek insanın, hemcinslerinin yardımı olmaksızın hayatını sürdürebilmesi için gerekli besin maddelerini üretmesinin ve yırtıcı hayvanlara karşı korunmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Yani insanî varlığın şartları, onu toplumsallaşmaya itmektedir. Ancak öte yandan insan tabiatında hayvanî, kötü bir yan vardır. Bu yanı ile insan, eline imkân geçtiğinde başkalarına zarar vermek, haksızlık etmek eğilimindedir. İnsanlar bir arada yaşamak üzere ilk toplumsal örgütlenmeleri kurduklarında, onların dış tehlikelere karşı korunması mümkün olmaktadır; ama bu sefer onları birbirlerinden korumak, birbirlerine zarar vermelerini önlemek üzere elinde bir güce sahip olması gereken birine ihtiyaç duyulmaktadır. Bundan da toplumsal hayat için egemenliğin ve mülkün zorunluluğu çıkmaktadır.

İmdi İbni Haldun bu akıl yürütmeleri ile gerek toplumun, gerekse egemenliğin varlığını insan tabiatı ve şartlarından kalkan bazı gözlemlerle ispat ettiği kanaatindedir. Başka deyişle toplumsallık ve egemenlik olayı ile ilgili olarak burada "tabiî" ve "zorunlu" öncüllerden kalktığını düşünmektedir. Ancak yine bildiğimiz gibi İbni Haldun'a göre, filozoflar, tam burada işe karışmakta ve siyasetle ilgili olarak geliştirmiş oldukları teorilerinde bu akıl yürütmeye bir eklemede bulunmaktadırlar. Şöyle ki: Onlar, toplumsal hayatın var olması için kanun koyucu egemen bir gücün var olması gerektiği noktasına kadar bu akıl yürütmeyi takip etmekte, fakat bu noktada daha ileri giderek peygamberlerin böyle kanun koyucu egemen güçler, kişiler, onların getirdikleri şeriatlerinin de bu kanunlar olduğunu söylemektedirler. Bu durumda onlar, bu akıl yürütmenin buraya kadar olan kısmında olduğu gibi peygamberliğin zorunluluğunu da "burhânî" bir şekilde ispat ettiklerini düşünmektedirler.

Oysa İbni Haldun'a göre filozofların bu akıl yürütmeyi devam ettirirken yaptıkları bu eklemede bir atlama vardır. Ne tarihî olayların gözlenmesi ne de akıl, toplumsal hayatın var olması için gerekli egemen güç ve kanunların peygamberler ve şeriatleri olması gerektiğini bize söylememektedir. Tarih bize geçmişte herhangi bir peygamberlik olayı üzerinde durmayan nice toplumun var olduğunu göstermektedir. Akıl ise, insan tabiatı ve şartları üzerine yönelen gözlemlerin ve verilerin uygun yorumlanması ve üzerlerinde düşünülmesi durumunda, ancak ve ancak, toplumsal hayatın var olması için elinde bir gücü, otoritesi olacak bir "vâzı' hâkim"in mevcut olması gerektiğini söylemektedir. Ama bu "vâzı' hâkim"in aynı zamanda bir peygamber olması gerektiği hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Kısaca bu sözü edilen "tabiî", "zorunlu" öncüllerde bu konuda hiç bir işaret mevcut değildir.[96]

İmdi acaba İbni Haldun'un burada sözünü ettiği filozoflar kimlerdir ve bu filozoflar nasıl olup da Mahdi'nin de haklı olarak işaret ettiği üzere İbni Haldun'un gayet kolay bir şekilde çürük tarafını gösterdiği bu akıl yürütmeyi ve atlamayı yapmışlardır?[97] Bu sorunun cevabının araştırılması a) İbni Haldun'la, ondan önceki Fârâbî-İbni Sinacı felsefî siyaset geleneğinin hangi noktalarda birbirlerinden ayrıldığının gösterilmesi, b) İbni Haldun'un siyasî-toplumsal soruna yanaşım tarzındaki orijinalliğin ortaya çıkarılması için çok önemlidir.

İbni Haldun bu filozoflarla kimleri kastettiğini belirtmemektedir. Ama biz burada açıkca İslâm'daki Fârâbî-İbni Sinacı siyaset geleneğinin, özellikle İbni Sina'nın kastedildiğini görüyoruz. Çünkü bu görüş Üçüncü Bölümde üzerinde durduğumuz üzere İbni Sina tarafından *Necat*'ın son kısmında peygamberliğin in-

96 MB. 43; MR. I. 92-93; MÜ. I. 104-105.

97 M. Mahdi, *Die Kritik der İslamischen Politischen Philosophie bei İbn Khaldûn*, Wissenschaftliche Politik, Eine Einführung, Grundfragen ihrer Tradition und Theorie, Freiburg (Breisgau), 1962, s. 128.

sanî toplum için zorunluluğu gösterilmeye çalışılırken ortaya sürülmektedir.[98] Öte yandan İbni Sina'nın kendisinin de bu görüşünün ilkelerini İslâm'da bu medenî siyaset geleneğinin başlangıcında bulunan Fârâbî'den aldığını biliyoruz.

Fârâbî'ye ayırdığımız kısımda, onun peygamberlik teorisini sergilerken, bu soruna özellikle toplumsal-siyasî kaygı ve ilgileri ile eğilmekte olduğuna işaret etmiştik. Fârâbî'ye göre siyaset ilminin konusu toplumsal-siyasî düzendir, amacı ise "insanların kendileri ile mükemmelliğe erişecekleri veya yardımları ile onu elde edecekleri şeylerin araştırılmasıdır". Bu şeyler ise iyilikler, erdemler ve iyi eylemlerdir.

O halde Fârâbî için siyaset'in konusu, ahlâkın da konusu olan İyi'dir. Bu İyi'nin, erdemliliğin elde edilmesi sonucunda insanın erişeceği şey, insanî mükemmellik, bununla varılacak şey de "mutluluk"tur. O halde siyaset ilminin konusu, insanların fiillerinin ve irâdî davranışlarının kendisine yönelmiş olduğu bu mükemmellik ve mutluluğun ne olduğunu araştırmak, bu mükemmellik ve mutluluğa eriştirecek yolları göstermek, bunlara aykırı olan şeylerden insanın kaçınmasını sağlayacak öğütleri vermektir.

Yine daha önce Fârâbî'ye ayırdığımız kısımda işaret ettiğimiz gibi, ona göre insanların çoğu insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğu konusunda doğru bir bilgiye sahip değillerdir. Böyle oldukları için de kendilerine mutluluk vereceğini zannettikleri, ama gerçekte öyle olmayan bir takım sahte, yanlış değerlerin, meselâ paranın, şeref ve şöhretin, kudretin, beden zevklerinin peşinde koşmaktadırlar; bu peşinden koştukları "sahte iyilik"ler üzerine dayanan bir takım eksik, kusurlu, kötü, erdemsiz toplum düzenleri kurmaktadırlar. Buna karşılık kurulması gereken, kurulduğu takdirde insanların fiillerinin ve irâdî davranışlarının amacı olan insanî mükemmellik ve mutluluğu sağlayacak olan "ideal bir toplum" düzeni mevcuttur.

98 Yukarda bkz: İbni Sina alt-bölümü, s. 285-301.

İmdi böyle bir ideal toplumun kurulması için herşeyden önce bu sözü edilen insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğunu bilecek, bize bildirecek ve bizi bu bilgi etrafından yönetecek, toplumu onun üzerinde inşa edecek birine ihtiyaç vardır. Bu kişi kimdir? Fârâbî'ye göre filozoflar ve peygamberlerdir. Bunların her biri ayrı yollardan Faal Akıl ile temasa gelmek ve ondan varlıkla ilgili her türlü teorik hakikati, insanın varlıktaki yerini, anlamını, onu bekleyen kaderi öğrenmek imkânına sahip kişilerdir. Bütün bunların bilgisi ise insanî mükemmelliğin ve mutluluğun neden ibaret olduğunun bilgisini sağlayacaktır. Böylece bu kişiler bu ideal toplum için konulması gereken kural ve kanunları bilecekler ve onlar etrafında toplumu yöneteceklerdir.[99]

İbni Sina'nın peygamberlik teorisi de Fârâbî'nin bu görüşleri etrafında dönmektedir. İbni Sina insanî varlığın sürdürülmesi insan nevinin devamı için toplumsal hayatın zorunlu olduğu noktasından hareket etmektedir. İmdi toplumsal hayatın mümkün olması için de insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onların düzgün, âdil bir şekilde yürümesini sağlayacak âdil bir kanuna ve âdil bir yönetime ihtiyaç vardır. İbni Sina bu âdil kanun ve yönetimi şeriatle, bu kanun koyucu ve âdil yöneticiyi de peygamberle özdeş kılmaktadır. Böylece insan için toplumun, toplum için kanunluluk ve adaletin, bunlar için de peygamberliğin varlığını zorunlu görmektedir. İbni Haldun'un deyişi ile toplum için peygamberliğin varlığının zorunluluğunu ispat ettiğini düşünmektedir.[100]

Şimdi burada akla tabiî olarak şu soru gelebilir: Burada söz konusu olan, insanî varlığın devamı ve insan nevinin korunması için, âdil bir yönetici ve yönetime ihtiyaç olduğuna göre, bu yöneticinin illa peygamber, bu kanunun da illa şeriat olması gerekmez. Herhangi bir âdil yönetici ve onun koymuş olduğu ka-

---

99 Yukarda bkz: Fârâbî alt-bölümü, s. 273 285.
100 MB. 43; MR. I. 92-93; MU. I. 104-105.

nunlar, İbni Haldun'un da işaret edeceği gibi, bu işi görebilir. Bu yöneticinin mutlaka bir peygamber (veya filozof) olması gerekliliği nereden çıkmaktadır? Ancak İbni Sina, Fârâbî ve ondan önce Platoncu gelenekten almış olduğu bir düşünce doğrultusu içinde böyle düşünmemektedir. O da onlar gibi toplumsal-siyasî düzen sorununu, insanın evren içindeki yeri, insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğu sorularından bağımsız olarak ele almamaktadır; daha doğrusu bu sorulardan bağımsız olarak ele alınamıyacağına kanidir. Onun için de insanî varlığın anlamı, insan için tayin edilmiş olan, insanın özünden çıkan mükemmellik ve mutluluğa erişme çabalarında yatmaktadır. Söz konusu âdil yönetim, işte insan için bu dünyada varlığının anlamı olan, erişmeye çalıştığı bu mükemmellik ve mutluluğa onu eriştirecek olan düzeni sağlayacak yönetimdir. Nitekim İbni Sina peygamberliğin anlam ve işlevini sadece bu dünya ile de sınırlandırmamaktadır. Ona göre bu dünyanın yönetimi, peygamberlik görevinin sadece bir parçasıdır. Bu dünyadan başka insanı bekleyen diğer bir dünya ve bu diğer dünyada insan için tayin edilmiş bir kader vardır. Bu kader orada insanı bekleyen gerçek mutluluk veya azaptır. İnsanın bu dünyadaki varlığının ve bizzat bu dünyanın anlamını veren, bu varlık ve dünyanın kendisi için bir araç olduğu asıl amaç, asıl mükemmellik, asıl mutluluk, işte bu gelecek hayatta insanı bekleyen mükemmellik ve mutluluktur. O halde insanî varlığın tam olarak gerçekleşmesi, insanî mükemmellik ve mutluluğun elde edilmesi için bunların ne olduğunu bilen ve bunlar etrafında toplumu düzenlemesi gereken birine ihtiyaç vardır. İbni Sina için de, bu kişi, herhangi bir kişi olamaz. Ancak tinsellerin bilgisine erişerek varlığın, kozmosun hakikatini, insanın özünü, insanın bu kozmos içindeki yerini, insanî varlığın anlamını, hedefini bilebilecek birisi olabilir. Bu kişi de peygamber veya filozoftur.

İmdi burada gerek Fârâbî'nin, gerekse İbni Sina'nın bu peygamberlik teorilerinde bir noktanın altının önemle çizilmesi gerekir. Ne Fârâbî, ne de İbni Sina "herhangi bir toplum düzeni"

için peygamberliğin zorunlu olmadığını bilmemekte değillerdir. Onlar insanın gerçek mükemmellik ve mutluluğunun neden ibaret olduğunu bilmeyen, dolayısı ile onları gerçekleştirmeye çalışmayan birçok başka toplum düzenlerinin var olabileceğini, var olduğunu bilmektedirler. Nitekim Fârâbî'nin, "ideal toplum"u yanında servet, şeref, şöhret, kudret, zevk gibi sahte değerler olarak nitelediği bir takım değerler üzerinde kurulu, kendi kendilerine yeten toplumsal, siyasî düzenlerin var olduğunu kabul ettiğini, çünkü etrafında bu tip toplum düzenlerini gördüğünü biliyoruz. Hatta Fârâbî'nin bu sözünü ettiği "ideal toplum"unun bu dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir toplum olduğunu söylediğini de biliyoruz.[101] Ancak Fârâbî, kendilerinden hareket ettiği metafizik-ahlâkî kaygıları içinde bu kusurlu toplumların, insan varlığının anlam ve amacını, insanî mükemmellik ve mutluluğunu gerçekleştiremiyeceklerinden ötürü "var olması gereken" anlamda "gerçek" olmadıklarını, bu ideal toplumunun ise yine bu anlamda onlardan çok daha "gerçek" olduğunu düşünmektedir. Fârâbî ve İbni Sina, insan varlığı ve anlamı hakkında yanlış bir anlayıştan, bilgiden hareket ettikleri için bu kusurlu toplumların eninde sonunda çözülmeye, yıkılmaya mahkûm olduklarını da düşünmektedirler. Peygamberliğe gelince, onlar, onun zorunluluğunu "herhangi bir toplumla ilgili olarak" değil, sözünü ettikleri bu "ideal toplum"la ilgili olarak tesis etmek istemektedirler.

İbni Haldun'un, Fârâbî-İbni Sinacı bu peygamberlik ve siyaset teorilerinin yukarda göstermeye çalıştığımız özelliklerinin farkında olmaması düşünülemez. Buna rağmen acaba neden dolayı o, sözünü ettiğimiz tipte bir atlamayı görmekte ve onları eleştirmektedir? Bize göre bunun nedeni, İbni Haldun'un siyasî-toplumsal soruna bakış açısının bu filozoflarınkinden tamamen farklı, onlarınkine karşıt olmasında aranmalıdır. İbni Haldun'un **umrân** ilmi araştırmalarını incelediğimiz kısımlarda

101 Fârâbî, İhsâ'. s. 102.

gördüğümüz üzere, onun, toplumsal-siyasî olaylara yanaşım tarzı tamamen realist, ampirist, daha kısa deyişle bugünkü anlamda "ilmî"dir. İbni Haldun hiç bir zaman, insanların "nasıl bir toplum düzeni içinde, nasıl bir siyasî idare altında, neden dolayı yaşamaları gerektiği" cinsinden bir soruyu kendi kendisine sormaz. Onun için toplumsal-siyasî sorunları kendisine konu alacak bir ilim adamının yapması gereken şey, basit olarak, bu olayların kendilerini incelemesidir. İnsanların hangi toplumsal düzenler içinde, hangi idareler altında "gerçekten" ve "nasıl" yaşadıklarını araştırmasıdır. Buna karşılık Fârâbî-İbni Sinacı siyaset, arkasında bir varlık ve değerler metafiziği olan felsefî bir siyasettir. O, insanın özünü, evrendeki yerini, anlam ve amacını araştıran bir metafiziğin uzantısıdır. Nitekim Fârâbî-İbni Sina'nın siyaset görüşlerini, onların felsefelerinden, özellikle psikoloji, ahlâk ve metafiziklerinden ayırarak incelemeye ve anlamaya imkân yoktur. İbni *Haldun'un da iyi bir biçimde gördüğü* gibi bu siyaset, temelde ahlâkî-metafizik bir takım görüşler ve kaygılar tarafından güdülmektedir. Fârâbî-İbni Sinacı psikoloji, insanın bir beden ve ruhtan meydana geldiğini, ruhun tinsel, ölümsüz bir töz olduğunu ileri sürmektedir. Onların metafizikleri, varlıkların kaynaklarının, madde ile bulaşmamış saf Akıllar olduğunu, bunların etkenliklerinin de saf düşünmeden ibaret olduğunu söylemektedir. Yine bu psikoloji, insanı, insan yapan yanının maddî yanı değil, tinsel yanı olduğunu kabul etmektedir. Fârâbî, İbni Sina varlıkların kaynaklarının bu Akıllar aracılığı ile Tanrı olduğunu ve onların amaçlarının kaynaklarına dönmek, Tanrı'yı taklit ederek O'na benzemek olduğunu söylemektedirler. Bundan, insanların varlıklarının anlamı, fiillerinin amacı, insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğu hakkında belli bir görüşleri çıkmaktadır. Buna göre insan, bedeninden kurtulmak, tinsel yanını geliştirmek, bu göksel Akıllar'ı temaşa etmek ve onlara benzemek suretiyle mükemmellik ve mutluluğunu elde etmektedir. O zaman toplum ve siyaset, insanların bu amaçlarını gerçekleştirmeleri için birer araç olmak-

tadırlar. İşte İbni Haldun onların, yani filozofların bu varlık ve ahlâk metafizikleri ile ilgili iddialarını ne kadar çürük, ispat edilemez bulmakta ise bu aynı kanaatini bu metafiziklerine dayalı toplum ve siyaset felsefelerine de taşımaktadır.

Fârâbî ve İbni Sina gerçek mükemmellik ve mutluluk olarak gördükleri şeylerin elde edilmesi amacı üzerinde kurulmamış olan birçok eksik, kusurlu toplumsal-siyasî düzenlerin olduğunu bilmekte ve görmektedirler. Ama onlar için amaç, bu toplumsal-siyasî düzenlerin nasıl meydana geldiklerini, hangi mekanizmalara göre çalıştığını araştırmak değildir. Bunlar, onlar için ancak asıl tasvir ettikleri ideal toplum araştırmalarında birer araçtır. Bundan ötürü onlar ilgilerini bunlar üzerine değil, asıl erdemli topluma, bu toplumun özelliklerine, burada yöneticinin rolüne, onun hangi niteliklere sahip olması gerektiğine vb. çevirmektedirler. Başka deyişle onların araştırmaları tam İbni Haldun'un toplum üzerindeki araştırmalarının bittiği yerde başlamaktadır. Çünkü İbni Haldun, kendi **umrân** araştırmalarını tam, bu, filozofların erdemsiz kusurlu toplumlar dedikleri toplumlar ve onların düzenleri üzerine yöneltmektedir. Bunu bir örnekle ifade etmek istersek, Fârâbî-İbni Sinacı siyaset geleneğinde, egemenlik sistemlerinin kaynakları, ortaya çıkışları, gelişme ve ortadan kalkışları ve bunların benzerlerine ilişkin sorular, kendileri için değil, araştırılan ideal toplumla ilgili kanun koyma sanatının bir parçası olarak sorulmaktadırlar. Oysa İbni Haldun bunlarla ilgili soruları herhangi bir kanun koyma sanatına ilişkin, ona bağımlı olarak sormaz; tersine bu soruların bizzat kendileri, onun için, bağımsız bir ilmin, **umrân** ilminin konusunu teşkil ederler.

O halde İbni Haldun'un burada sözünü ettiği atlama, kendisi ile filozofların, bu siyasî-toplumsal soruna yanaşım tarzlarındaki farklılıktan ortaya çıkan bir atlamadır. Filozoflar kendi sistemleri içinde böyle bir atlama yapmadıklarını iddia ederlerse haklı olacaklardır. Ama İbni Haldun, onların peygamberlik hakkındaki görüşlerini kendi sisteminin mantığı ve verileri içinde

yargılamak istemektedir. Bu durumda, ona göre, filozofların insanî-toplumsal düzenin varlığı için peygamberin zorunlu olduğu hakkındaki bu iddiaları havada kalmaktadır. İbni Haldun kendi **umrân** ilmindeki yanaşım tarzını ve vardığına inandığı sonuçları esas alarak Fârâbî-İbni Sinacı siyaset felsefesine şu temel itirazı yapmaktadır: Bu siyaset felsefesinin öncülleri "tabiî" ve "zorunlu" değildir; çünkü onlar, bize doğrudan doğruya verilmiş olan tarihî-toplumsal-siyasî gerçeğin kendisinden çıkarılmamışlardır. Bu siyaset felsefesinin kökleri, bize veri olmayan bir dünyaya, "metafizik"in dünyasına aittirler. Çünkü, insan, kendisine tabiî olarak verilmiş olan siyasî-toplumsal bir varlık olarak insanın yapısından ve şartlarından hareket ederse, toplumun meydana gelmesi ve devam etmesi için herhangi bir peygamberlik ve şeriat olayının asla zorunlu şeyler olmadığını görmektedir. Bundan ötürü bu filozofların siyaset felsefeleri onların felsefî ilâhiyyât ve felsefî ahlâkları ile aynı yapıya ve özelliğe sahiptir. Bu siyaset felsefesinin önermeleri gerçek anlamında ilmî-felsefî değildirler; çünkü tahkik edilemezler, gösterilemezler. Felsefî ilâhiyyât ve felsefî ahlâkın tezleri gibi farazî bir takım görüşler olmaktan ileri gidemezler.

İbni Haldun'un teker teker her birini ele alarak çeşitli felsefî ilimler hakkında yaptığı araştırması budur ve bu araştırması sonucunda her bir felsefî disiplin hakkında vardığı sonuçlar bunlardır. Bu araştırmasının sonuçlarını değerlendirmeye, felsefe hakkında, özellikle son üç disiplini, felsefî ilâhiyyât, felsefî ahlâk ve felsefî siyaset aracılığı ile yaptığı eleştirileri göz önüne alıp bundan felsefe ile vahiy arası ilişkilerle ilgili olarak çıkardığı buraya kadar kısmen kendisine işaret ettiğimiz çözümünü belirlemeye girişmeden önce, onun, felsefî ilimler hakkında yaptığı bu incelemesine paralel bir diğer incelemesine de temas etmemiz gerekmektedir. Bu da, İbni Haldun'un İslâm'da ortaya çıkan her bir vaz'î-naklî ilim üzerinde teker teker yaptığı incelemelerdir. Bizi onun bu ilimlerden Tefsir, Hadîs, Fıkh, Usul al-Fıkh üzerinde yaptığı incelemeler burada konumuz bakımından ilgi-

lendirmemektedir. Yalnız bu ilimlerden Kelâm ve Tasavvuf üzerindeki inceleme ve tahlilleri ilgilendirmektedir. Çünkü bu ilimler, İbni Haldun'a göre, diğer naklî-vaz'î ilimlerden farklı olarak gelişme tarihleri içinde bir yerden sonra felsefe ile sıkı ilişkiler içine girmişler, felsefeleşmeye gitmişlerdir. Nasıl felsefe yukardaki son üç disiplini aracılığı ile İslâm vahyinin içeriğini teşkil eden konular üzerinde bir takım akıl yürütmelere gitmişse, Kelâm ve Tasavvuf da ters bir yoldan gelerek felsefenin konuları üzerinde bir takım akıl yürütmelere gitmiş, bir bilgi teorisi, bir psikoloji, bir fizik ve metafizik olmak istemişlerdir. Böylece filozofların bu son üç disiplinleri aracılığı ile felsefe ile İslâm vahyi arasında kurmak istedikleri köprüleri, Kelâmcılar ve Mutasavvıflar da kendi hesaplarına kendi disiplinleri aracılığı ile kurmak istemişlerdir. Bu birinci çaba nasıl olumlu bir sonuca varmamışsa, ikinci çaba da aynı şekilde bir sonuca varamamış, daha doğrusu olumsuz bir sonuca varmıştır. Bu, bu naklî ilimlerin haksız olarak birer naklî ilim olamamaları yönünde olmuştur. Bu Kelâm'ın ve Tasavvuf'un felsefeleşmesi olayı nedir, niçin ortaya çıkmıştır? Sonuçları ne olmuştur? Şimdi de bunu görmeye çalışalım:

4) Naklî-Vaz'î İlimler Analizi, Kelâm, Tasavvuf ve Bunların Felsefeleşmesi

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbni Haldun bütün İslâmî-naklî ilimlerin malzemesinin Peygamber'in getirmiş olduğu "şer'iyyat" olduğunu düşünmektedir. Bu şer'î malzeme içinde İbni Haldun "amellerle ilgili hükümler" ve "inançlarla ilgili hükümler" diye bir ayrımın yapılabileceğine kanidir. İnançlarla ilgili hükümler veya unsurlar, Kelâm'ın konusunu teşkil edeceklerdir. Amellerle ilgili hükümler veya unsurlara gelince, İbni Haldun bunlarda da "zâhirî" amellerle ilgili hükümler ve teklifler ve "kalbî", "bâtınî" amellerle ilgili hükümler ve teklifler ayrımını yapmaktadır. Zâhirî amellerle ilgili hükümler derken, İbni Hal-

dun, esas itibariyle Fıkh'ın konusunu teşkil eden her Müslüman üzerine farz olan ibadetler, âdetler ve muamelât ile ilgili hükümleri anlamaktadır; batınî amellerle ilgili hükümler derken de her Müslümanın bu ibadetleri uygularken, bu âdetler ve muamelata uygun davranışlarda bulunurken sahip olması ve bunların temelinde olması gereken içten imân, iyi niyet, samimiyet gibi kalbe ait iç duygularını anlamaktadır. Başka deyişle, bir Müslümanın zâhirî amellerine uygun bir iç dünya yaratmasını, iç halini dış tekliflerine uygun bir hale getirmesini kastetmektedir. İşte bu ikinci, kalbî, bâtınî amellerle ilgili ilgi ve kaygılar, kalbi saflaştırma ahlâkı güzelleştirme çabaları da Tasavvuf'un konusunu teşkil edeceklerdir.[102]

İbni Haldun'a göre Kelâm'ın konusu İslâm vahyi içinde mevcut, inançla ilgili unsurlardır. Amacı ise bu inanç unsurları üzerinde ilk Müslümanların (al-salaf) ve Sünnet Ehlinin görüşlerinden sapanların (al-mubtadi'a) fikirlerini akla dayanan deliller getirmek suretiyle reddetmektir.[103] Tasavvuf'un konusu ise bu kalbî, batınî amellerle ilgili tekliflerdir. Amacı ise nefs muhasebesi, mücahedesi yoluyla kalbi saflaştırmak, zâhirî amellere uygun bir iç dünya yaratmak, bâtınî amelleri mükemmelleştirmek, ahlâkı düzeltmek, bunlar için de dünyanın süs ve ziynetlerinden, zevklerinden yüz çevirerek sürekli ibadetle meşgul olmak, kendini Tanrı'ya adamak ve böylece kurtuluşa erişmektir.[104]

İbni Haldun gerek Kelâm'ın, gerekse Tasavvuf'un İslâm'da ortaya çıkışları ve gelişmelerinde bir takım paralellikler bulmaktadır. Bir defa ilk Müslümanlar zamanında ne Kelâm ne de Tasavvuf diye bir şey var olmuş ne de bunlara ihtiyaç duyulmuş-

---

102 İbn Haldun, *Şifâ'u's-Sâ'il Tehzibi'l-Mesa'il,* Önsöz ve notlarla neşreden: Muhammed b. Tâvît al-Tancî, İst. 1958, Osman Yalçın Matb. A.Ü. İlâh. Fak. Yay. XXII. s. 5-8; Türkçe çevirisi: *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâ'u's-Sâ'il),* Haz. Süleyman Uludağ, İst. 1977, Dergah Yay. s. 84-101.

103 MB. 458; MR. III. 34; MU. II. 515.

104 *Şifâ'u's-Sâ'il,* s. 18; Uludağ, s. 101; MB. 467; MR. III. 76; MU. II. 540-541.

tur. İlk Müslümanlar Şeriat'ın emirlerine uygun olarak dindarca bir hayat sürmenin en mükemmel örneklerini verirlerken, İslâm üzerinde ne bir takım akıl yürütmelere gitmişler ne de sonraları Sufîlerin kendilerine yönelecekleri bir takım mistik tecrübeler peşinde koşmuşlardır.[105]

Sonra gerek Kelâm, gerekse Tasavvuf İslâm'da, daha sonraları ortaya çıkan bir takım olay ve eğilimlere birer tepki olarak doğmuşlardır. Kelâm, İslâm'da bu sözü edilen inanç unsurları, özellikle Tanrı'nın sıfatları üzerinde ortaya çıkan bazı tartışmalar, "bid'at" ehlinin bu inanç unsurları üzerine yönelttikleri bazı şüpheler, itirazlar sonunda, bunlara bir tepki olarak başlamıştır. Bu bid'at ehli bu şüphe ve itirazlarında, akla dayanan bazı delillerle ortaya çıktıklarından, sözü edilen dogmaları savunmak üzere aynı şekilde akla dayanan delillerle onlara cevap vermek ihtiyacı ortaya çıkmıştır.[106] Tasavvuf da buna benzer bir tepkinin ürünüdür. O da Hicret'in ikinci yüzyılından itibaren Müslümanların gitgide artan bir şekilde dünya nimetleri ve zevklerine olan rağbetlerine, bunun sonunda bâtınlarını ihmal etmelerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Buna karşı çıkan bazı kişiler, bu eğilimlerden yüz çevirerek kendilerini sürekli ibadetlere, Tanrı'ya vakfetmişler, bâtınlarını güzelleştirerek kurtuluşa erişmek istemişlerdir. Bu şekilde bir yaşama biçiminden de Tasavvuf doğmuştur.[107]

Nihayet İbni Haldun bu iki disiplinin tarihî gelişimlerinde de bazı benzerlikler görmektedir. Bu her iki disiplin içinde son zamanlarda gelen bazı kişiler, onların konu ve amaçlarını gözden kaçırarak yanlış bir takım yollara sapmışlardır.

İbni Haldun gerek Kelâm'ın, gerekse Tasavvuf'un tarihini incelediğinde dikkatli bir şekilde bir "önceden gelenler" (al-muta-

---

105 *Şifâ'u's-Sâ'il*, s. 7-10; Uludağ, s. 87-90; MB. 463-464, 467; MR. III. 45-48, 76; MU. II. 528-530, 540-541.

106 MB. 467, 495; MR. III. 54, 154; MU. II. 539-540, 607-608.

107 *Şifâ'u's-Sâ'il*, s. 10-12, Uludağ, s. 90-92; MB. 467, MR. III. 76; MU. II. 541.

kaddimîn) ve "sonradan gelenler" (al-muta'ahhirîn) ayrımı yapmaktadır. Kelâm'da bu sonradan gelenleri Gazâlî, Fahr al-din al-Râzî ve al-Baydavî gibi Kelâmcılar temsil etmektedir. Tasavvuf'ta ise bu sonradan gelenler arasında İbni Haldun, İbnî 'Arabî, İbni Sab'în, İbni Fariz gibi mutasavvıfları görmektedir.[108]

Kelâm'da bu önceden gelenler içinde ise İbni Haldun Mu'tezile grubunu, Eş'arî'yi, Bâkillânî ve Cuveynî gibi diğer tanınmış Eş'arî Kelâmcıları'nı saymaktadır. Mu'tezile'yi genellikle bir "bid'at" ehli olarak görmekte,[109] Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın başlıca temsilcileri olarak Eş'arî ve bu diğer Eş'ârîcileri saymaktadır. Gazâlî ile birlikte o, Kelâm'ın bünyesinde "Kelâm'ın felsefeleşmesi" deyimi ile ifade ettiği çığırın açıldığını düşünmektedir. Bu esas olarak, ona göre, Gazâlî'nin Bâkillânîci atomcu tabiat felsefesinin ilke ve tezlerini reddetmesi ve Aristoteles'in mantığını Kelâm'a sokması sonucunda ortaya çıkmıştır. Gazâlî'den sonra gelen Fahr al-din al-Râzî de onun bu Kelâm tarzını devam ettirmiştir. Nihayet daha sonra gelenlerde, meselâ bir Baydavî'de, Kelâm felsefe ile, özellikle onun ilâhiyyât adı verilen disiplini ile karışmaya gitmiştir. Bu, İbni Haldun'a göre, iki yönlü olmuştur: Bu sonradan gelen kelâmcılar gerek inceleme konularını felsefenin incelediği konularla karıştırmışlar, yani filozofların kendi disiplinlerinde, meselâ psikolojilerinde, fiziklerinde, metafiziklerinde ele almış oldukları konu ve sorunları kendileri de ele almaya başlamışlardır; gerekse bu Kelâmcılar bu konu ve sorunlara yanaşım tarzlarını da filozofların kendi konularına yanaşım tarzları ile karıştırmışlar, yani filozoflar gibi, bu konuları gitgide, dinî görüş açısından değil, bizzat kendileri bakımından incelemelere tâbi tutmaya başlamışlardır.

Tasavvuf'a gelince, İbni Haldun burada da benzer bir gelişmeyi gözlemlemektedir. İlk Sufiler, yukarda belirttiğimiz gibi, ilgilerini, halvete, sürekli zikr ve ibadete, kendi nefsleri ile müca-

108 MB. 466, 473; MR. III. 52-53, 92; MU. II. 537-539, 553-554.
109 MB. 464; MR. III. 48-49; MU. II. 533-535.

deleye, kalplerini saflaştırmaya yöneltmişler, bunun için bazı pratikler geliştirmişlerdir. Bu pratikler sonunda ise kendilerinde bir takım "hâller" ve "sıfatlar"ın doğduğunu, bazı "mâkamlar"a vardıklarını, bu mâkamlarda yükselmek suretiyle sonunda Tanrı'nın birliğinin mistik bilgisine ('irfân, ma'rifa) erişebildiklerini görmüşlerdir. Yalnız onlar ne bu bilgiyi elde etmek için uyguladıkları pratiklerin (zikr, ibadet, nefs muhasebesi vb.), ne ona erişmek için geçtikleri uzun yolda karşılaştıkları şeylerin (hâller, sıfatlar, mâkamlar, zevkler, vecdler), ne elde ettikleri bu bilginin kendisinin (ilhâm ve keşfe dayanan mistik bilgi) normal pratikler, normal insanî bilgi yolları ve bilgi çeşidinden olmadıklarını görünce, bütün bunlarla ilgili olarak özel bir terminoloji geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bunun sonucunda da Tasavvuf yavaş yavaş yazılı bir ilim haline gelmeye başlamıştır.[110]

Mutasavvıflar, bundan sonra gelen bir safhada ilgilerini yavaş yavaş bu başlangıçtaki nefs muhasebesi ve mücahedesi yoluyla kalbi saflaştırmak, batınî amelleri mükemmelleştirmek, ahlâklarını düzeltmek, bunun için sürekli ibadette bulunmak amacından uzaklaştırarak bu sözü edilen ilhâmî, mistik bilgi üzerine yöneltmeye başlamışlardır. Bunun sonucunda bu kişiler, duyusal idrâk perdesinin kaldırılması suretiyle normal insanların sahip olmadıklarını söyledikleri bazı bilgilere sahip olduklarını ileri sürmeye başlamışlardır. Onlar bir takım özel teknikler aracılığı ile duyusal idrâk perdesinin kaldırılması (kaşf hicâb al-hiss) sonunda ruhun, ilâhî, rabbânî, gaybî alemlerin sırlarını, hakikatlerini görmeye başlayacağını, bu bilgi sayesinde geleceğe ait olayları önceden bilebileceğini, buna paralel olarak bu duruma gelmiş insan ruhlarının bazı kuvvetleri ile kendisinden derece bakımından aşağıda bulunan varlıklar üzerinde tasarrufta bulunabileceği, yani "kerâmet"ler gösterebileceğini ileri sürmeye gitmişlerdir. Beklenebileceği gibi bu iddia, Sufîleri, bu ilâhî, gaybî alemlere ait Tanrı'nın özü, sıfatları, gelecekteki haya-

110 MB. 468-469; MR. III. 77-80; MU. II. 542-545.

tın hâlleri gibi konular üzerinde fikir yürütmelere götürmüştür. Yani bunlar, İbni Haldun'a göre, artık, ulvî ve süflî âlemlerin sırlarından, Şeriat'ta vârid olan müteşabihatın bilgisinden, Tanrı'nın özünden, sıfatlarından, fiillerinden, kaza ve kaderden, dünya ve ahirettte yaratıklarla ilgili hikmetlerden vb. bahsetmeye başlamışlardır. Yavaş yavaş Kelâm'ın ve felsefî ilâhiyyâtın konularına girmeye, felsefe olmaya başlamışlardır.[111]

Hatta öyle bir an gelmiştir ki bu sûfiler saf ve basit olarak bazı varlık teorileri, metafizikler geliştirmeye gitmişlerdir. İbni Sab'in, İbni Dahhak gibi Sufiler "vahdet-i vucûd" teorisi adı ile bilinen bir varlık teorisi ortaya atmışlardır. İbni 'Arabî, İbni Farız gibi diğer bir grup tanınmış Sufiler ise "tecelli, mezâhir" teorisi diye bilinen bir başka varlık metafiziği geliştirmişlerdir.[112]

Özet olarak Tasavvuf, önce, dini içten bir yaşama çabası, bir pratik olarak ortaya çıktığı halde sonunda Tanrının özü, sıfatları, kaza ve kader, varlığın mahiyeti, kaynağı, varlıkların Tanrı'dan çıkışı, varlıklar arasındaki dereceler gibi konular üzerinde bir metafiziğe dönüşmüştür. Önceleri taat, takvâ ve ibadetken, sonraları bir ilhâm ve keşfe dönüşmüştür. Önceleri bir yaşama tarzı iken sonraları varlıkların mahiyetlerinin bilgisi olma amacına yönelmiştir. Bunun sonucunda o da Kelâm gibi felsefeleşmeye gitmiş, bir bilgi teorisi, varlık metafiziği olmak istemiştir.

İbni Haldun gerek Kelâm'da gerekse Tasavvuf'ta bu önceden gelenleri sonradan gelenlere karşı kayırmakta, onların yanını tutmakta, onların Kelâm ve Tasavvuf hakkındaki anlayışlarını beğenmekte, sonradan gelenleri ise disiplinleri hakkında yanlış ve haksız bir anlayışa sahip olmalarından ötürü eleştirmektedir. Bu eleştirisinde de bu bölümün başlarında üzerinde durduğumuz felsefî ve naklî ilimler ayrımından ve bu ayrımın temeline koyduğu ölçütlerden hareket etmektedir.

111 *Şifâ'u's-Sâ'il,* s. 57-58; Uludağ, s. 157-158; MB. 469-470; MR. III. 81-83; MU. II. 545-548.

112 *Şifâ'u's-Sâ'il,* s. 58-63; Uludağ, s. 159-163; MB. 471-472; MR. III. 86-91; MU. II. 548-553.

Kelâm'la ilgili olarak o, naklî bir ilim olarak Kelâm'ın en mükemmel şeklini Gazâlî öncesi Eş'arî Kelâmcılar'ının temsil ettiği kanaatindedir. Nitekim Kelâm'la meşgul olmak isteyen her Müslümana tavsiye ettiği ana eser Cuvaynî'nin *İrşâd*'ıdır. Kelâm'la ilgili görüşlerine bir de filozofların reddini eklemek isteyenlere Gazâlî'nin ve Râzî'nin eserlerini de okumaya izin vermektedir; ama onların daha önce gelen kelâmcıların doğru olan yollarından büyük ölçüde ayrılmış olduklarına da dikkati çekmektedir. Bunlardan sonra gelen ve Kelâm'la felsefeyi birbirine çok daha büyük bir ölçüde karıştıran Beydavî gibi Kelâmcılara ise kesin olarak karşı çıkmaktadır.[113]

İbni Haldun'un bu Gazâlî öncesi Kelamcılar'a karşı tavrında ilginç bir nokta vardır: O, bu devrede, Kelâmcılar'ın kullanmış oldukları delillerin teknik olarak mükemmel olmadıklarını kabul etmektedir. Hatta Bâkillânî gibi kişiler tarafından geliştirilmiş olan tabiat felsefesinin ilke, öncül ve tezlerinin felsefî bakımdan çok ilkel, hatta yanlış olduklarını düşünmektedir. Çünkü bunlar tabiatı, özleri, nedenleri, tek kelime ile ilmi ve aklı inkâr etmek gibi bir sonuca varmaktadırlar. Ancak İbni Haldun'un bunlarda beğendiği çok önemli bir yan vardır. Bunlar Kelâm'ın, naklî bir ilim olarak ne olması gerektiği noktasını asla gözden açırmamışlardır. Bunlar Kelâm'ın konusunun sadece "şer'î malzeme" ile sınırlı olduğunu, amacının ise bu şer'î malzeme içindeki inanç unsurlarının savunmasını yapmak olduğunu hiç unutmamışlardır. Dolayısı ile onlar akla kendi başına bir değer vermemişler, ona itimat etmemişler, ancak bu inanç unsurlarını savunmakta bir araç olması bakımından ona dayanmışlardır. İbni Haldun'a göre bu doğru bir tavırdır; Çünkü, Kelâm'ın kendileriyle uğraştıkları sorunlar, ilk Müslümanlar tarafından nakledildikleri biçimde Şeriat'ten alınmış inanç unsurlarıdır. Bu sorunlarda, onların ancak akıl ve tesis edilebildikleri

113 MB. 466-467, 495-496; MR. III. 52-54; 153-155; MU. II. 538-539, 606-608.

bir anlamda, akla başvurulmaz, ona dayanılmaz. Çünkü akıl, Şeriat ve onun hükümleri üzerinde yetkisizdir (ma'zûl). Kelâmcılar'ın bu sorunlar üzerinde akla dayanan delilller ileri sürerlerken amaçları, onlarla ilgili olarak "doğru"yu ortaya çıkarmak, daha önce bilinmeyen bir şeyin varlığını ispat etmek değildir. Bu, filozofun işidir. Tersine, buralarda Kelâmcı'nın amacı, sözü edilen inanç unsurlarını ve onlar hakkında ilk Müslümanların görüşlerini destekleyecek onlar üzerindeki bilgilerinin aklî bilgiler olduğuna inanan bid'at ehlinin şüphelerini def edecek aklî bir delil getirmiştir. O halde Kelâmcılar, ancak ilk Müslümanlar tarafından inanılan ve nakledilen bu inanç unsurlarının doğruluğunu naklî delillerle kabul ettikten sonra aklî delilleri ileri sürerler.[114]

Bu sonradan gelen Kelâmcılar'ın, Kelâm'la felsefeyi birbirlerine karıştırmalarının temelinde ne bulunmaktadır? İbni Haldun bunun belli başlı nedeni olarak, Kelâmcılar'ın, filozofların bu inanç unsurları üzerinde yapmış oldukları inceleme ve temellendirme faaliyetlerini görmeleri olduğunu düşünür gibidir. Başka deyişle, Kelâm'ın konu ve sorunları ile felsefenin, özellikle felsefî ilâhiyyâtın konu ve sorunları arasında bir benzerlik vardır. Filozofların kendileri Tanrı'nın varlığı, sıfatları, varlıklarla Tanrı arası ilişkiler, öbür dünyanın mahiyeti vb. gibi konular üzerinde çeşitli felsefî düşünceler ve tezler ileri sürmüşlerdir. Kelâmcılar onların bu tezlerine, görüşlerine karşı çıkmak ihtiyacını hissetmişlerdir. Ancak bir yerden sonra kendileri de farkında olmaksızın filozofların bu görüşlerinden, özellikle bu konulara yanaşım tarzlarından etkilenmişlerdir. Bu konular üzerinde Şeriat'ın tebliği ile bağımlı ve sınırlı oldukları noktasını gözden kaçırıp, onları aynen filozoflar gibi işlemeye başlamışlardır. Bir daha sonraki aşamada ise hareket noktalarını ve amaçlarını tamamen unutarak, artık, tamamen felsefenin alanına giren bir takım konuları ele almaya ve bunları onlar gibi işlemeye

114 MB. 495; MR. III. 153-154; MU. II. 606-607.

başlamışlardır. Öyle ki bunlar artık eserlerinde önce mutlak varlık, birlik, çokluk, mahiyet, imkân gibi genel konular üzerinde durmaya, arkasından fizikle ilgili, bunun arkasından da metafizikle ilgili şeyleri ele alıp işlemeye gitmişlerdir.[115] Bunun sonucunda bu tip Kelâmcılar'ın eserlerinde Kelâm, hemen hemen felsefenin bütün konularını kapsamak iddiasında olan genel bir ilim haline gelmiştir.

Oysa, İbni Haldun'un görüşüne göre, bu doğru değildir. Konuları, sorunları arasında belli bir benzerlik olsa bile Kelâmcı'nın konu ve sorunlarına yanaşım tarzı filozofunkinden tamamen farklı olmak durumundadır. Meselâ Kelâm'ın birinci dereceden bir sorunu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkındaki İslâm Amentüsünün tezlerini destekleyecek aklî deliller getirmektir. Bunun için de Kelâmcı ekseriya fizik âlemde var olan şeylerden ve onların durumlarından hareket eden bir akıl yürütme kullanır. İmdi fizik âlemde var olan şeyler, aynı zamanda felsefenin bir dalının, tabiat felsefesinin veya tabiîyyâtın konusudurlar. Ama tabiîyyâtla Kelâmın fizik âlemdeki varlıklara yanaşım tarzları birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü filozoflar bu disiplinlerinde fiziksel varlıkları, cisimleri harekette ve sukûnette olmaları bakımından incelerler. Oysa Kelâmcı onları, bir Yapıcılarının, Faillerinin varlığına delâlet etmeleri bakımından ele alır. Aynı şekilde bir metafizikçi mutlak olarak varlığı, varlık olarak ve ona özü gereği ait olan niteliklerinde incelemek iddiasındadır. Oysa bir Kelâmcı, varlığı, varlığa getiricisine delâlet etmesi bakımından incelemek zorundadır.[116]

Kısaca Kelâm ve felsefe, biri naklî diğeri aklî bir ilim olarak birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Sonradan gelen Kelâmcılar, Kelâmı sözü edilen şekilde felsefe ile karıştırdıklarında onu, meşru ve haklı zemini üzerinden uzaklaştırmaktadırlar. Bu durumda Kelâm, hem konusunu, hem amacını, hem aklı kullanı-

115 MB. 495; MR. III. 153; MU. II. 606.
116 MB. 466; MR. III. 52-53; MU. II. 538.

şındaki özelliğini kaybetmektedir, haksız ve imkânsız bir şeyi gerçekleştirmeye çalışarak felsefe olmak istemektedir. Bu haksızdır, çünkü doğru değildir; imkânsızdır, çünkü Kelâm'ın felsefe olması, tanımı gereği, mümkün değildir.

Bu aynı durum Tasavvuf için de söz konusudur. Yalnız Tasavvuf'un felsefe olmak istemesi olayında Kelâm'a göre ayrı bir dezavantajı söz konusudur. Kelâmcı, Kelâmı felsefe ile karıştırmaya giderken, bunu, esas olarak felsefenin alanına giren bir takım konulara kendisinin de el atması veya kendi konularına filozoflar gibi yaklaşması anlamında yapmaktadır. Ama hiç olmazsa bu konuları işlerken, felsefenin yönteminden, yani aklî kıyaslar teşkil ederek burhânlara erişme yönteminden veya amacından ayrılmamaktadır. Oysa Sûfîler böyle bir yöntemin kendisini reddetmektedirler. Onlar gerek filozof, gerekse Kelâmcı'yı böyle bir yöntem kullandıklarından ötürü eleştirmektedirler. Kendileri özel bir takım teknikler sonucunda elde ettiklerini söyledikleri ilhâma, keşfe, mistik görülere (şuhûd) dayanan bir bilgiye sahip olduklarını düşünmektedirler. Nitekim bundan ötürü de elde ettiklerini söyledikleri bilgilerin doğruluğunu, yaşadıklarını söyledikleri tecrübelerin gerçekliğini ispat edememekte veya başkasına aktaramamaktadırlar.[117]

İbni Haldun'un Tasavvuf'a veya mistisizme karşı bir tavrı yoktur. Sûfîlerin mistik yaşantı ve bilgileri hakkındaki sözlerine de ilke olarak karşı çıkmamaktadır. Onların sözünü ettikleri pratikleri aracılığı ile birtakım hâl ve sıfatlara sahip oldukları, mâkamlara eriştikleri duyusal idrâk perdesinin kaldırılması yoluyla gaybî âlemlerin bilgisine vardıkları, tabiat-üstü kerâmetler gösterebildikleri iddialarına da ilke olarak, yani böyle şeylerin mümkün olmadıklarını söyleyerek, itiraz etmeyi düşünmemektedir. Tersine, daha önceleri de işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun için tabiat-üstü mevcuttur ve gerçektir. Tanrı'nın kendi-

117 *Şifâ'u's-Sâ'il*, s. 22-23, 58, 61, 69; Uludağ, s. 108, 158-159. 162, 171; MB. 470, 471; MR. III. 83, 89; MU. II. 548, 549-550 (?).

si, peygamberlik olayı, mucizeler, velilerin kerâmetleri, büyücülerin büyüleri, hatta doğru çıkan rüyalar, her şey, bir tabiat-üstünün varlığına, görünen, duyulan maddî alem dışında ve üstünde ayrı âlem veya âlemler olduğuna tanıklık etmektedir. Bundan ötürü Sûfilerin bu âlemlerle temasa geldikleri iddialarına ilke olarak karşı çıkmamaktadır. Yalnız o burada çok önemli bir noktaya dikkati çekmektedir. Sûfilerin bütün bu konulardaki iddiaları ve sözleri "vicdâniyyât"a, yani sezgisel alana ait sözlerdir. Bu sözlerin doğru veya yanlışlığını, gerçekliğini bilinen, yani felsefî yollarla tahkik etmek mümkün değildir. Bundan ötürü bir yöntem olarak Sûfîlerin bilgi yöntemleri, kesinlikle felsefî olmayan bir yöntemdir. Ama Sûfîler bu yöntemle felsefe yapmaya, varlık teorileri geliştirmeye kalkmaktadırlar. Bu ise tanımı gereği mümkün değildir.[118]

Kaldı ki onların, yani Tasavvuf'un bu son zamanlardaki temsilcilerinin, Tasavvuf'u bu şekilde felsefîleştirme çabaları Tasavvuf'un kendisi bakımından tutarsız ve hatalıdır. Çünkü Tasavvuf, ortaya çıktığı hakikî şeklinde kendini gösterdiği gibi, bir bilgi değildir, dini, içten yaşamak, kalbi saflaştırmak çabasıdır. Tanrı'nın tekliği, birliği, peygamberlik, hulûl üzerinde konuşmak değildir, Tanrı'ya erişmek, bunun için nefsini güzel huylarla bezemek çabasıdır.

5) Sonuç

İbni Haldun'un bu felsefî-aklî ve vaz'î-naklî ilimler ayrımından, felsefî-aklî ilimleri bu geniş tahlilinden, Kelâm ve Tasavvuf eleştirisinden çıkan sonuçlar nelerdir? Bunlardan felsefe ile ilgili çıkardığı sonuçlar nelerdir? Dinle ilgili çıkardığı sonuçlar nelerdir? Nihayet felsefe din ilişkileri ile ilgili çıkardığı sonuçlar nelerdir?

Kanaatimize göre İbni Haldun'un bu felsefî ilimleri tahlilinden ortaya çıkan sonuç, onun felsefe hakkında tamamen belirli

118 *Şifâ'u's-Sâ'il,* s. 61; Uludağ, s. 162.

ve tutarlı bir anlayışı olduğudur. Bu anlayışını tek bir cümle ile ifade etmek istersek, bize göre İbni Haldun felsefeyi açık bir şekilde ilme indirgemeye çalışmaktadır. İlmin kendisi hakkında da İbni Haldun'un aynı derecede kesin, açık seçik ve tutarlı bir anlayışı vardır. Onun için ilim, varlık hakkında doğruluğu gösterilebilir önermelerin toplamıdır. İşte İbni Haldun felsefe içinde bu anlamda ilmî olmayan önermelere sahip olduğunu gördüğü disiplinleri reddetmekte, geri kalanlarını ise kabul etmektedir. İbni Haldun felsefî disiplinleri bu açıdan ele aldığında ikiye ayırmaktadır: Varlık hakkında gerçekten bir bilgi vermek durumunda olan ilimler ve bu ilimlere yardımcı olan ilimler. Bu ikinci gruba o, matematik ve mantığı yerleştirmektir. Aritmetik, geometri, cebir gibi sürekli niceliklerin hassâlarını inceleyen matematik ilimler zihni eğitmek, aydınlatmak, doğruya yönelecek bir şekilde sevketmek özelliklerine sahiptirler. Aynı şekilde mantık da doğru bilginin elde edilmesi için gerekli kuralları koyan bir yöntem ilmi, bir bilgi teorisidir. O halde varlık hakkında gerçekten bir bilgi vermek durumunda olan ilimler olarak geride iki ilim kalmaktadır. Bunlardan birincisi tabiî-duyusal-cisimsel varlıkları konu olarak alan tabiîyyât, diğeri tabiatüstü, duyusal-üstü, tinsel varlıkları konu olarak alan metafizik veya ilâhiyyâtdır. Felsefî ahlâk ve felsefî siyasete gelince, İbni Haldun bunları varlık hakkında bilgi vermek amacına yönelik teorik birer ilim olmaktan ziyade insan davranışları ve toplum hakkında kurallar koymak isteyen birer pratik sanat olarak görmektedir.

İmdi bu şekilde sıraladığı felsefî disiplinlerden matematik hakkında İbni Haldun'un herhangi bir itirazı olmadığı görülmektedir. Çünkü bunlar, yukarda dediğimiz gibi, zihni eğitmek, doğruya yönelecek bir şekilde sevketmek amacına sahip birer zihin disiplinidirler. Mantığa gelince, İbni Haldun onunla geri kalan fizik ve metafizik arasında çok sıkı bağlantılar görmektedir. Çünkü mantık, bu ilimlerin elde etmek istedikleri bilgileri nasıl, hangi yöntemle elde edebileceklerini göstermek iddiasındadır. İşte İbni Haldun'un felsefe hakkındaki asıl incelemesinin bura-

dan itibaren başladığı söylenebilir. İbni Haldun mantık, fizik ve metafiziği hep aynı bir görüş açısından, aynı bir zihniyetten hareket ederek incelemeye ve eleştirmeye girişmektedir. Bu görüş açısının ve zihniyetin temelinde ise hep tekrarladığımız gibi İbni Haldun'un doğru bilginin ne olduğu hakkındaki belli bir anlayışı vardır. Doğru bilgi, hakkında bir bilgi olmak istediği konusuna uygun olduğu gösterilebilen bir bilgidir. O halde mantığın bize böyle bir bilgiye nasıl erişeceğimizi göstermesi gerekir. İbni Haldun Aristoteles mantığına baktığı zaman onda böyle bir bilginin elde edilmesi için bazı doğru öncüllerin, ilkelerin, usullerin konulmuş olduğunu görmektedir. Bu mantık dış dünyada şeylerin özlerini teşkil eden bir takım genel tabiatların varlığını kabul etmekte, insanın hayal gücü, duyuları aracılığı ile bu tabiatların zihnî karşılıklarını elde edebileceğini söylemektedir. Sonra bunlar üzerinde zihnin işlemler yapması sonucunda varlıkların bilgilerini teşkil eden özlerinin, mahiyetlerinin, hakikatlerinin açığa çıkarılabileceğini ileri sürmektedir. Daha önce ilgili yerlerinde geniş olarak üzerinde durduğumuz üzere İbni Haldun'un bunlara herhangi bir itirazı yoktur. Ancak o, mantıkta bundan başka bazı iddiaların da ileri sürüldüğünü görmektedir. Filozoflar, sadece birinci dereceden ma'kûllerle yetinmemekte, soyutlamalarını daha ileri götürerek en yüksek cinslere kadar vardırmaktadırlar. Sonra bu, doğrudan doğruya duyusal nesnelerden oluşturulmamış ikinci dereceden ma'kûllerin, asıl ilmin konusu olduğunu söylemektedirler. Nihayet bu ikinci dereceden ma'kûller üzerinde yapılan zihnî işlemler, kıyaslar sonucunda elde edilen önermeleri gerçek ilmî-felsefî önermeler olarak sunmaktadırlar. İbni Haldun bütün bunlara karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışında da en genel olarak zihnin bu soyutlamalarının, spekülatif bilginin değerini soruşturmaktadır. Ona göre bu şekilde elde edildiği söylenen bir bilgiye güvenilemez; çünkü bu bilgi gitgide şeylerde gerçekten mevcut olan somut içerikleri konu olarak almaktan uzaklaşmakta, bir takım soyutlamalarla uğraşmaktadır.

İbni Haldun'un tabiî-cisimsel varlıkları kendisine konu olarak aldığını söylediği tabiîyyâtla ilgili olarak aynı eleştiriyi yaptığını görüyoruz. Eğer fizikçi, tabiat bilgini, duyusallardan ayağını kesmez, birinci dereceden ma'kûllerle uğraşır, onlardan ileri gitmezse, İbni Haldun'un bu ilme bir itirazı yoktur. Aksi takdirde onun elde ettiğini sandığı bilgilerin gerçek bir bilgi olamayacağını düşünmektedir. Metafiziğe gelince, İbni Haldun, tanımı gereği, böyle bir ilmin mümkün olamayacağını düşünmektedir. Çünkü metafiziğin konusu olan varlıklar, tanımları gereği, tabiat-üstü, duyusal-üstü, manevî varlıklardır; o halde normal insanî, felsefî bilgi yolları ile onlara erişilmesi imkânsızdır.

O halde İbni Haldun'un felsefe hakkında yaptığı bu tahlil ve eleştirilerinin dayanağı son derecede açıktır. Bu eleştiri, felsefeye, dinî bir görüş noktasından yapılmış bir eleştiri değildir. Tamamen felsefî-ilmî mülahazalarla ve felsefî-ilmî öncül ve ilkelerden hareketle yapılmış felsefî bir eleştiridir. Bu eleştiri ayrıca görüldüğü gibi esasta herhangi bir özel felsefî mektebi, filozofu veya felsefî bir disiplini göz önünde tutarak yapılmış bir eleştiri değildir. Ancak bu eleştiri, sonuç olarak, İslâm'da en fazla Yeni-Platoncu gelenek, bunun temsilcileri olan Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar ve bunlar tarafından ortaya kondukları şekilde felsefî ilâhiyyât, felsefî ahlâk ve felsefî siyaset üzerine yönelmektedir. Bunun sebebi açıktır. Çünkü İbni Haldun'un bu bilgi anlayışını temele alarak karşı çıktığı tezleri, görüşleri, tavırları en fazla bunlar temsil etmektedir. Varlıkların kaynaklarını incelemek isteyen, onların manevî-ruhî varlıklar olduğunu söyleyen, bu manevî varlıkların mahiyetlerini, birbirleriyle ilişkilerini, düzenlerini, onlardan geri kalan varlıkların nasıl çıktığını bildiklerini iddia eden bunlardır. Bunların kendisine konu olarak aldıklarını söyledikleri ilâhiyyâtın imkânına inananlar bu filozoflardır. Bu ilâhiyyâtlarının sonuçlarından hareket ederek insanın herhangi bir şeriat inmemiş olsaydı dahi iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten ayırdedebilecek bir durumda olduğunu, varlıkların oldukları gibi bilgilerine erişmenin mutluluk vereceğini, bu

mutluluğun Peygamber'in öbür dünyada vadetmiş olduğu mutluluğun aynı olduğunu söyleyenler bunlardır. Ruhun ölümden sonraki hayatını, bu hayatta onu bekleyen akibetin niteliğini bildiklerini iddia edenler yine bunlardır. Etraflarında gördükleri gerçek toplumları bir yana bırakarak ütopik bir toplum tasviri peşinde koşan ve bu vesile ile peygamberliğin ilmî bir ispatını verdiklerini iddia edenler yine bunlardır. O halde İbni Haldun'un eleştirilerinin bunlar üzerine yöneleceği açıktır.

İbni Haldun, bu Fârâbî-İbni Sinacı felsefenin bir diğer önemli sonucunu görmektedir: Bu felsefe, gerçek bilgi ve insan zihninin sınırları hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadığı içindir ki vahyin alanına el atmaktadır. Nitekim bu felsefe Tanrı'nın varlığının, birliğinin, özünün, sıfatlarının, gelecek hayatın, gelecek hayatta insanı bekleyen mükâfat ve cezanın, peygamberliğin hakikatinin, bütün bunların bilgisine sahip olabileceğini düşünmektedir. Bu felsefeyi temsil eden filozoflar, bu konularda getirdikleri ve bir bilgi değerine sahip olduğuna inandıkları açıklamalarla felsefe ile vahiy arasında bir uyum sağladıkları veya mevcut bir uyumu ortaya koyduklarını düşünmektedirler. İbni Haldun ise kesin olarak böyle bir uyumun mevcut olmadığını, çünkü olamayacağını düşünmektedir. Bundan dolayı o, bu filozofların felsefe ile İslâm arasında ortak bazı yerler arama çabalarını mahkûm etmekte ve bu ortak yerler üzerine yönelen bütün tezlerini eleştirmektedir. O, filozofların bu yerleri felsefî ilâhiyyâtta, ahlâk ve siyasette aradıklarını görmektedir. Bu arayışları sonucunda ilahî varlıklar hakkındaki görüşlerini, mutluluk ve peygamberlik teorilerini ortaya koyduklarını tesbit etmektedir. Bundan ötürü de o, özel olarak bu noktalarda, yani felsefe ile vahiy arasında kurulmak istenen bu bağlantı noktalarında, Fârâbî-İbni Sinacı felsefeye karşı çıkmaktadır. O şöyle düşünmektedir: Filozoflara dinî bir görüş açısından yaklaşarak onların bu noktalarda vahyi yorumlama çabalarını mahkûm etmek sorunu çözmez. Felsefî düşünceyi, aklın bizzat kendisini bu konularda yetersiz olduğuna ikna etmek gerekir. Aklın kendisi,

buna benzer konularda herhangi bir ciddî, ikna edici sonuçlara varamayacağını görmelidir. Felsefenin kendisi, kendi imkânları ve sınırları hakkında doğru bir bilgiye sahip olmalıdır. Felsefî düşünce, akıl kendi imkânlarını ve sınırlarını doğru bir biçimde gördüğü takdirde, felsefe ile vahiy arasında konuları, yapıları itibariyle hiç bir ortak noktanın bulunmadığını görecek, bundan ötürü de onlar arasında ne bir uyumun ne de çatışmanın yapıları gereği mümkün olmadığını tesbit edecektir.

İbni Haldun'un felsefî-aklî ve vaz'î naklî-ilimler ayrımı, bu ayrımın temeline koyduğu ilkeler, felsefî ilimleri bu eleştirisi göz önünde tutulduğunda hemen ilk bakışta onun, vahyi, doğmayı, felsefî spekülasyon alanından kurtarmak istediği farkedilmektedir. Ama bunu niçin yapmaktadır? Acaba o, İslâm'ın felsefe tarafından tehdit edildiğini mi görmektedir? Bunun pek öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü İbni Haldun'un kendi sözlerine ve gözlemlerine bakarsak, onun kendi zamanında tehdit edildiğini gördüğü şey, İslâm vahyi değil, felsefenin kendisidir. İbni Haldun kendi zamanında ve kendi toplumunda, felsefenin, ancak bir kaç kişi tarafından, o da din otoritelerinin kuşkulu ve baskıcı bakışları, hareketleri altında devam ettirilmeye çalışılan bir etkinlik halini aldığını söylemektedir.[119] O halde İbni Haldun'un yaşadığı çağda ve toplumunda tehlike olan, asıl felsefenin kendisidir. Bunun sebebi nedir? Felsefenin bir türlü teolojik-metafizik spekülasyon olmaktan vazgeçmemesidir. Vahyin alanı üzerindeki iddialarını bir türlü terketmemesidir. Ancak o, bu durumda Gazâlî gibi, Ehl-i Sünnet temsilcilerinin, din otoritelerinin şimşeklerini üzerine çekmektedir. İmdi bunun önlenmesi için felsefenin bu teolojik-metafizik spekülasyonlarının, filozofların kendisine dayandıklarını söyledikleri insan aklı bakımından "gayrı-meşru" (injustifiable) olduğunu göstermek gerekir. Böylece felsefenin kendisini kurtarmak, saygınlığına kavuşturmak mümkün olacaktır.

119 MB. 481; MR. III. 117; MÜ. II. 573.

Felsefe, vahiy üzerindeki yetkisizliğine ikna edildiğinde, böylece vahyin alanını terkettiğinde, bundan neyi kazanacak, neyi kaybedecektir? İbni Haldun bu durumda onun bazı önemli şeylerini kaybedeceğini bilmektedir. O, şeylerin bütününü bilebileceği iddiasını bırakacaktır. Şeylerin en son nedenlerinin, bilgisi içinde olduğu iddiasını bırakacaktır. Ama bütün bu fedakârlıklarına karşılık çok önemli, hayatî bir şeyi, kendi alanı ile ilgili tam bir bilinçlilik ve sağlamlığı kazanacaktır. Felsefe, kendisinin olmayan şeyleri bıraktıkça, kendisinin olan şeyleri kazanacaktır. Felsefe kendisinin alanı ile, kendisinin olmayan alanı birbirine karıştırdıkça, kendi kendisi hakkında açık seçik, doğru bir anlayışa ulaşamamakta, bu sefer kendi alanı ile ilgili olarak da haksız bir takım eleştirileri davet etmektedir. Oysa kesin bir ilim olarak kendini ortaya koymak isterse, buna kimsenin bir itirazı olamıyacaktır. Meselâ o, metafiziği bırakıp fizikle yetinmek istediğinde, medenî siyaseti bırakıp umrân ilmi olmak istediğinde, duyusal üstünü bırakıp kendisini duyusalla sınırlamayı kabul ettiğinde, onun sonuçlarına kimsenin karşı çıkacağı, çıkabileceği düşünülemez. Çünkü bu durumda onun sonuçları herkes tarafından zorunlu olarak kabul edilmeyi gerektiren kesin bir ilmî bilgiler değerinde olacaktır.

İbni Haldun'un bu felsefî ve naklî ilimler ayrımı ilk bakışta ortada iki türlü ilmin mevcut olabileceği ve naklin, Şeriat'ın ilminin yapılabileceği izlenimini verdirmektedir. Ama dikkatle bakılınca bunun doğru olmadığı görülmektedir. İbni Haldun, aslında; naklî ilimlerin, kelimenin gerçek anlamında birer ilim olmadıklarını, olamayacaklarını düşünmektedir. Çünkü bu naklî ilimler gerçekte bize bilgi vermemektedirler. Onların zaten böyle bir amaçları da yoktur. Onlar doğru olduğu kabul edilen bir şey üzerinde çalışmaktadırlar. Amaçları bu şeyin doğruluğunu göstermek değildir. Bu doğrunun içeriğini açıklığa kavuşturmak, gerektiğinde savunmaktır. Bundan, vahyin gerçekte bir bilginin konusunu teşkil edemeyiceği anlamı çıkar.

O halde İbni Haldun bilginin, ilmin, felsefenin alanı ile inancın, Vahy'in, Şeriat'ın alanını ilke olarak birbirinden ayırmaktadır. Bilgiye, ilme, felsefeye alan olarak duyusal olarak idrâk edi-

lebilir nesnelerin alanını verdirmektedir. Duyusal-üstünü, tabiat-üstünü onların elinden almaktadır. İbni Haldun'un bilgi teorisi, felsefe eleştirisi, felsefe ile vahiy arası ilişkiler üzerindeki görüşü, temelde, onun bu duyusal ile duyusal üstü, tabiî olanla, tabiat üstü arasında yaptığı ayrım üzerine oturmaktadır. İbni Haldun'un bu ikincilerin varlığı üzerinde en ufak bir şüphesi yoktur. Onlarla çeşitli yollarla temasa gelinebileceği, gelinebildiği üzerinde de bir itirazı yoktur. Çeşitli kesimlerden bir takım duyusal-üstü idrâklere sahip olan insanlar, peygamberler, veliler, Sûfîler, hatta kâhinler, büyücüler çeşitli özel yollarla, tekniklerle bu duyusal-üstünün, tabiat-üstünün çeşitli tezahürleri ile temasa gelmektedirler. Ama İbni Haldun hem bu duyusal-üstünün duyusal üzerine olan etkisini mümkün olduğu kadar sınırlamak istemekte (meselâ kendi **umrân** ilmi araştırmalarında tabiat-üstü, tanrısal faktörlere mümkün olduğu kadar az yer vermekte, hatta hiç vermemektedir), hem de felsefî-ilmî olarak bu duyusal-üstü ile temasa gelmenin imkânını reddetmektedir. İbni Haldun'a göre felsefe iki şeyden birini seçmek zorundadır: O, ya kendisini duyusalla, tabiî olanla sınırlayacak, dolayısı ile herkes tarafından tahkik edilmesi mümkün, kabul edilmesi zorunlu bir takım ilmî önermelere varacaktır; veya duyusaldan duyusal-üstüne, tabiattan tabiat-üstüne atlamaya çalışacak, bu sefer de doğruluğu tahkik edilemeyecek, şüpheli bir takım önermelerle dolacaktır. Kısaca felsefe, duyusalla duyusal-üstü, tabiî olanla, tabiat-üstü, fizikle metafizik, **umrân** ilmi ile medenî siyaset arasında bir tercih yapmak zorundadır. Bunların her ikisini aynı zamanda ve aynı şekilde elde edemez.

İbni Haldun'un bu felsefe eleştirisi, felsefe anlayışı, felsefe-din ilişkileri görüşü ne dereceye kadar orijinaldir? Acaba bütün bu konular üzerindeki görüşlerinin İslâm'da daha önce gelmiş olan öncüleri var mıdır? İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri sorunu üzerindeki çözümünün İslâm'da bu aynı sorun üzerinde ortaya çıkmış olduğunu gördüğümüz daha önceki çözümler karşısındaki durumu nedir?

Giriş bölümünde temas ettiğimiz üzere bütün bu sorularla ilgili olarak İbni Haldun araştırıcıları tarafından şimdiye kadar

birbirine hemen hemen tamamen karşıt olan iki tarz ortaya atılmıştır. Bir kısım İbni Haldun araştırıcısı (E. Rosenthal, Macid Fakhry, Demerseeman, Madkour) onun gerek felsefe eleştirisi ve anlayışının, gerekse felsefe-din ilişkileri sorunu üzerindeki çözümünün, Gazâlî'nin felsefe eleştirisi ve anlayışının, onun felsefe-din ilişkileri üzerindeki çözümünün bir devamı olduğunu düşünmektedirler. Mahdî, H. Simon gibi diğer bir grup ise onun gerek felsefe anlayışının gerekse felsefe-din ilişkileri üzerindeki görüşlerinin arkasında felâsifenin, özellikle İbni Rüşt'ün bulunduğunu ve onun bu konularda felâsifenin, özellikle İbni Rüşt'ün bir öğrencisi olarak göründüğünü söylemektedirler.[120]

İbni Haldun'un felsefe hakkındaki bu eleştirisinin ve bundan kalkarak felsefe ile vahiy arası ilişkiler sorunu üzerinde varmış olduğu bu çözümünün, ilk bakışta, özellikle sonuçları itibariyle, Gazâlî'nin felsefe eleştirisi ve felsefe-din ilişkileri sorununda Gazâlîci çözümle gösterdiği benzerlik ve paralellikler âşikârdır. Gerçekten İbni Haldun'un esas olarak Gazâlî'nin bu konulardaki tezlerini tekrarladığı görülmektedir. Meselâ o her şeyden önce Gazâlî gibi Vahy'in alanı ile felsefenin, aklın alanını birbirinden kesin olarak ayırmakta ve Vahy'i, felsefenin, aklın erişemiyeceği bir yere yerleştirmektedir. O da yine Gazâlî gibi felsefe hakkındaki eleştirisinde felsefî bir noktadan hareket etmekte ve bizzat felsefenin kendi üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda felsefenin Vahy'i kavrayamayacağı görüşüne geçmektedir. Yine Gazâlî gibi temel felsefî disiplinlerin her birini teker teker gözden geçirdikten sonra felsefeyi bir bütün olarak reddetmemekte, onun sınırlı bir kabulü cihetine gitmektedir. Onun da teker teker her bir disiplinini inceledikten sonra felsefede reddettiği esas olarak felsefî ilâhiyyâttır, kabul ettiği ise matematik, mantık ve fiziktir. Bu felsefî ilâhiyyât da yine Gazâlî'nin de hücum ettiği Fârâbî-İbni Sina'nın temsil ettiği temelde yeni-Platoncu bir ilâhiyyâttır.

120 Bkz: Yukarda s. 19-28.

Bununla birlikte İbni Haldun'un bu sonuçlara varırken üzerinde yürüdüğü zemin, amaçları, kaygıları, onu bu sonuçlara götüren akıl yürütmesinde dayandığı unsurlar Gazâlî' ninkilerden farklı olduğu gibi bu sonuçların kendilerinden felsefe hesabına çıkardığı sonuçlar da Gazali'ninkilerden tamamen ayrı görünmektedir.

Gazâlî, daha önce göstermeye çalıştığımız üzere, felsefe eleştirisinde "zorunlu", "yakînî" bilgi hakkındaki belli bir anlayışından hareket etmektedir. O, böyle bir bilginin örnekleri olarak matematik ve mantıkta kendilerini gösterdikleri üzere son çözümde aklın temel ilkelerine indirgenebilen akıl hakikatlerini gördüğü için, geri kalan bütün içerikli alanlara ait bilgilerin "zorunlu", "yakînî" bir bilgi niteliğinde olamayacaklarını düşünmektedir. Başka deyişle, zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramlarını salt aklın yargılarına indirgediği için tabiat alanından her türlü zorunluluğu kaldırmaktadır. Dış dünyada sürekli, değişmez, zorunlu bir takım tabiatların varlığını reddettiği için, ikinci dereceden nedenselliği ortadan kaldırmakta, Tanrı'yı evrendeki her olayın dolaysız nedeni ve faili kılmaktadır. Oysa İbni Haldun'un bütün bu konularda Gazâlî gibi düşünmediğini biliyoruz. O buralarda Gazâlîci eleştirileri belli bir ölçüde dikkate almakla birlikte temelde yine de Aristotelesçi görünmektedir. Daha önceleri çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun dış dünyada Aristotelesçi anlamda bir takım tabiatların, özlerin, özsel niteliklerin varlığını kabul etmektedir. Buna paralel olarak Gazâlî'den tamamen farklı bir şekilde dış dünyada şeylerin özlerinde içerilmiş bir takım zorunlulukların ve imkânsızlıkların varlığını tasdik etmektedir. Yine bu tabiatlarla, özlerle, onlardan çıkan, onların belirlediği sonuçlar, olaylar arasında bir takım nedensel ilişkilerin gerçekliğini kabul etmektedir. Gerçi o Gazâlî'nin yaptığı eleştirileri dikkate alarak bu tabiatların, bu nedensel ilişkilerin, en son dayanaklarını, güvencelerini şeylerin kendi içlerinde mi buldukları, yoksa onları Tanrı irâdesinden mi aldıkları sorularının cevaplandırılamaz sorular olduğunu ka-

bul etmektedir. Ama olaylar seviyesinde gerek bu tabiatların, gerekse bu nedensel ilişkilerin kesin, zorunlu bir bilginin konusunu teşkil edebilecek pratik bir değere sahip olduklarına inanmaktadır. Nitekim bu anlayışa sahip olduğundan ötürüdür ki kesin, zorunlu bilgilerden meydana gelecek bir fiziğin imkânını kabul etmekle kalmamakta, daha ileri giderek tarihî-insanî varlık sahasını kendisine konu olarak alacak olan yeni bir felsefî ilmin, umrân ilminin imkânını tasdik etmektedir.

Bundan daha önemli olarak İbni Haldun'un bu felsefe ile Vahy'in, akıl ile inancın alanlarının birbirinden ayırmasından felsefe ve akıl hesabına çıkardığı sonuçlar, Gazâlî'nin aynı ayrımdan bunlar hesabına çıkardığı sonuçlardan çok farklı görünmektedir. Gazâlî Vahy'i felsefeden, inancı bilgiden, bu birincilerin mutlaklığını tesis etmek, ikincileri gözden düşürmek amaç ve sonuçları ile ayırmaktadır. Bu ayrımda son çözümde evren Tanrı'nın keyfine bırakılmakta, onun yürüyüşü erişilemez, bilinemez bir şey olarak kalmaktadır. Bu ayrımda evrenden nedensellik kaldırılınca Tanrı ondaki her olayın dolaysız nedeni, faili kılınmakta, böylece evrenin bilinemezliği vurgulanmaktadır. Oysa İbni Haldun onları birbirlerinden, bu amaçlarla ve bu sonuçlarda ayırmamaktadır. O felsefe ile vahyi, felsefeyi kendi alanında bağımsızlığına ve saygınlığına kavuşturmak için ayırmaktadır. O, tabiat-üstünü, duyusal-üstünü Vahy'e terkettiğinde dogmaya sadık kalmaktadır. Ancak bunun karşılığında kendi araştırma alanını da dogmanın elinden almaktadır. Gazâlî, sadık bir Eş'arîci olarak Tanrı'nın hakkı ile insanın, aklın hakkını birbirinden ayırırken bu ikincilere çok az şey bırakmaktadır. Oysa İbni Haldun Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verirken insana ve akla kendi alanında mutlak bir hükümdarlık ve yetki tanımaktadır.

İbni Haldun'un Fârâbî-İbni Sinacı Yeni-Platoncu metafiziğe karşı çıkışı, Aristotelesçiliğe dönüş eğilimleri, Aristotelesçiliğin tabiat ve nedensellik hakkındaki tezlerini kabulü, Kelâm ve Tasavvuf'a felsefeyi birbirinden ayırması, bu birincilerin son za-

manlardaki temsilcilerini felsefe ve dini birbirlerine karıştırmalarından ötürü eleştirisi, onunla, İbni Rüşt arasında bazı fikrî paralellikler olduğu göstermekte, onun üzerinde İbni Rüşt'ün etkilerini akla getirmektedir.

Bununla birlikte bize göre bu paralellikler üzerinde de fazla ısrar etmememiz gerekmektedir. İbni Haldun'u İslâm'da, Yeni-Platonculukla Aristotelesçilik arasında bir yere yerleştirmemiz gerekirse, o, şüphesiz bu ikinciye birinciden çok daha yakın görünmektedir. Ama bu onun, ne varlık, ne bilgi teorisinde tam bir Aristotelesçi olmadığı noktasını gözden kaçırmamız için bir se-)eb olmamalıdır. Daha önce üzerinde durduğumuz üzere, o, ge-ek varlık gerek bilgi teorisinde temelde Aristotelesçidir. Bun-lan ötürü bunlara ilişkin konularda Aristotelesçiliğe dayanarak)ir yandan Yeni-Platonculuğa, öte yandan Gazâlî'ye karşı çık-naktadır. Ama o, Gazâlî'nin eleştirilerini göz önünde tutarak da Aristotelesçiliğin dış dünyadaki tabiatların dayanakları, neden-el ilişkilerin mahiyetleri üzerindeki "dogmatizm"ini ve "içkincilik"ini (immanentisme) yumuşatmak istemektedir. Öte yandan bundan daha önemli olarak bizzat kendisinin de Aristotelesçi bilgi teorisine, ilim anlayışına önemli bazı itirazları olduğunu, bunun sonucunda Aristoteles'e ve Aristotelesçiliğe göre çok daha endüktif, daha pozitif, daha fenomenist bir bilgi yönteminin, bir ilim anlayışının savunuculuğunu yaptığını biliyoruz.[121]

Felsefe ile din arası ilişkiler konusundaki görüşlerine gelince, İbni Haldun, bu konuda, bize, kesin olarak, ne felâsifenin, ne de onların en son temsilcisi olan İbni Rüşt'ün izinde değil gibi görünmektedir. Gerçi onun Kelâmcılara, mutasavvıflara karşı çıkışı, ilk bakışta, İbni Rüşt'e benzemektedir. Ama önemli bir noktada, onlara karşı çıkış esprisinde, yani esasta, o, İbni Rüşt'ten ayrılmaktadır. İbni Rüşt Kelâmcılara, "cedel ehli" olluklarından, burhan ehli, yani filozof olmadıklarından ve olamayacaklarından ötürü karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte filo-

21 Bkz: Yukarda. s. 392-404. 420-422.

zofların tanrısal, vahiysel hakikatlerin bilgisine erişebileceklerini kabul etmektedir. Oysa İbni Haldun, bu son zamanlardaki Kelâmcılar ve mutasavvıfları, filozof olmak istediklerinden ötürü eleştirmektedir, bu üçünü aynı kategoriye sokmaktadır. Yani o, burada Kelâmcı, mutasavvıf ve filozof arasında bir ayrım yapmamaktadır. Önce filozofu, ilâhiyyât yapmayı istediğinden ötürü eleştirmektedir. Sonra da bu ilâhiyyât yapmak isteyen filozofu kendi tarzlarında taklit etmeye çalıştıkları için Kelâmcı ve mutasavvıfı eleştirmektedir. kısaca onun bu son zamanlardaki Kelâmcı ve mutasavvıflara karşı yaptığı eleştirisi, ilâhiyatçı filozoflara karşı yaptığı eleştirinin bir devamıdır ve aynı eleştiridir.

Sonra İbni Haldun'un amacı ile İbni Rüşt'ünkü arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Her ikisinin de dinle felsefenin çatışmasını önlemek üzere onların alan ve işlevlerini birbirinden ayırmak istedikleri ileri sürülebilir. Ama burada da çok önemli bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir: İbni Rüşt, daha önceleri Fârâbî ve İbni Sina tarafından ortaya atılan ve geliştirilen bir tezi devam ettirerek felsefe ve dini, hitap ettikleri zümreler bakımından, elit-filozof ve halk temel ayrımı üzerine dayanarak, birbirinden ayırmaktadır. Bunun sonucunda İbni Rüşt'te bu ayrım, sadece "pratik" planda yapılan bir ayrım olarak kalmaktadır. Felsefe ve din, aynı alan ve hakikatler bütününün, biri daha aşağı seviyeden, daha duyusal, daha sembolik, diğeri daha yukarı seviyeden, daha doğrudan birer ifadesi olmaktadırlar. Oysa İbni Haldun, felsefe ve dini, tamamen "teorik" bir planda birbirinden ayırmaktadır. O, dinin hakikatlerini, felsefenin hakikatlerinden, alanları itibariyle ayırmaktadır. İbni Haldun'da felsefe ve din, bir aynı alanın, bir aynı hakikatler bütününün iki ayrı ifade ediliş tarzı olmamakta, iki ayrı alanın, iki ayrı hakikatler bütününün, her biri kendi içinde doğru ayrı ifadeleri olmaktadır.

İbni Rüşt'ün felsefe ile Vahiy arası ilişkiler sorunu üzerindeki çözümünün merkezi kavramı, yukarda dediğimiz gibi elit-filo-

zof ve halk ayrımıdır. Bu ayrımı kaldırdığımız zaman din, din olarak varlık sebebini kaybetmekte, ortadan kalkmaktadır. Bu dünyada sadece filozofların olduğunu farzettiğimizde, din, tamamen felsefeye dönüşmektedir. Oysa İbni Haldun'un felsefe-din ayrımı böyle değildir. O, bu elit-filozof ve halk ayrımı üzerine dayanmamaktadır. Tabiat-tabiat-üstü, duyusal duyusal-üstü ayrımına dayanmaktadır. İbni Haldun'da dinin varlık nedeni halk değildir. İnsanın, bu arada filozofun, kendi yeti ve imkânları ile tanrısalın bilgisine erişememesidir. Aynı şekilde ona göre peygamberliğin de varlık nedeni budur.

İbni Rüşt, gerçekte, felsefe ile dinin alanlarını birbirinden ayırmamaktadır. Sadece filozofla halkı birbirinden ayırmaktadır. Pratik olarak filozof, tanrısal şeylerin gerçeği hakkında sahip olduğu bilgileri halka açmadıkça, onlar arasında herhangi bir çatışma ihtimali mevcut değildir. Ama teorik olarak dinle felsefe arasındaki uzlaşma, uyum veya çatışma, çelişki sorunu İbni Rüşt'te hâlâ askıdadır. İbni Rüşt'ün dinle felsefe arasında herhangi bir çatışmanın mevcut olamayacağını, tersine tam bir uyum olacağı görüşünü ispat etmesi için, bu uyumu bilfiil göstermesi gerekir. Yani kendisinden hareket ettiği felsefî model hangisi ise onun sonuçlarının, İslâm vahyinin sonuçları ile bir uyum içinde olduğunu somut olarak ortaya koyması gerekir. Ancak İbni Rüşt, Türker'in haklı olarak işaret ettiği gibi, böyle bir uyumun mevcut olduğunu göstermek için onları bilfiil olarak uyuşturmaya girişmemektedir. Sadece böyle bir uyum hakkında ümitlerini ifade etmektedir.[122] İşte bundan ötürü İbni Rüşt'ün çözümünde dinle felsefe arası uyum tezinin hâlâ askıda olduğunu görüyoruz. Filozof, böyle bir denemeye kalkıştığında, onun vardığı, varacağı sonuçların, Vahiy'le uyuşmaması, hatta bir çelişki içinde bulunması imkânı ve gerginliği hâlâ bizi beklemektedir. Oysa İbni Haldun'da felsefe ile din arasında böyle bir çatışma imkânı söz konusu olamaz. O, ikisinin alanını birbirinden

---

122 Türker, *Üç Tehâfut*, s. 365, 371, 391.

kesin ve nihaî olarak ayırdığı için, onların birbirleriyle bir çatışmaya girme ihtimali gerek teorik gerekse pratik olarak ortadan kalkmaktadır.

İbni Rüşt ilke olarak felsefenin sonuçları ile Vahy'in içeriği arasında herhangi bir çatışmanın olabileceğini reddetmektedir. Bununla birlikte herhangi bir konuda Vahy'in ifadesi ile felsefî düşüncenin sonucu arasında bir çelişkinin olduğu zehabına kapılınırsa, Vahy'in ifadesinin "te'vil" edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak burada Vahy'in ifadesinde "te'vil" edilebilir bir durum olmadığı görüldüğünde ne yapılacaktır? İbni Rüşt'te bu sorunun cevabı yoktur. Oysa İbni Haldun, felsefe ile Vahy'in alanını birbirinden kesin olarak ayırdığı için, onda yine böyle bir çelişki ihtimali mevcut olamıyacaktır.

Sonuç olarak İbni Haldun'un ne felsefe ne din anlayışı ne de bunun ikisi arası ilişkiler üzerine görüşü, basit olarak Gazâlîci veya İbni Rüştçü olarak nitelendirilemeyecek kadar karmaşık ve orijinaldir. İbni Haldun genel olarak bütün sisteminde İslâm'da, kendisinden önce gelen çeşitli akımlardan herhangi birisi içine sokulup anlaşılabilecek bir düşünür olmaktan ziyade, onların her birisinden bir şeyler alan, fakat onları aşan, onların olumlu bir sentezini teşkil eden birisi olarak görünmektedir. Nitekim bu felsefe ve din anlayışında, felsefe din ilişkileri sorunundaki görüşünde de o aynı zamanda Gazâlî ve İbni Rüşt'ten bir şeyler alan, fakat bunların her ikisini de olumlu bir sentezde aşan biri olarak görünmektedir. O Gazâlî'nin çıkarmayı düşünmediği, düşünmek istemeyeceği bir takım olumlu sonuçları çıkarmaktadır. İbni Haldun, öte yandan felâsife ve İbni Rüşt'le birlikte felsefenin kesin, ispatlayıcı bir ilim olduğunu savunmakta, ancak onlara karşıt olarak da böyle bir felsefenin Vahy'in alanına giremeyeceği, girmemesi gerektiğini söylemektir. İbni Haldun'da felsefe ve din, bilgi ve inanç, kendi alanları hakkında açık, seçik, sağlam bir bilince kavuşmakta, her biri kendi alanında tam yetkili olarak varlığını sürdürmek imkânını elde etmektedir. Felsefe Vahy'in, inancın alanına tecavüz etme-

mekte, vahiy ve inanç da felsefenin bir ilim olarak kendi alanındaki yetkisini, tartışılmazlığını kabul etmektedir. Bugün de felsefe veya ilimle din, bilgi ile inanç arası ilişkilerle ilgili olarak insan düşüncesinin vardığı sonuç, İbni Haldun'un bu sonucundan farklı değildir.

ÖZET VE GENEL SONUÇ

İbni Haldun üzerine bu çalışmamıza başlarken esas amacımız, onun, felsefe ile din ilişkileri konusunda ne gibi düşünceleri ve nasıl bir çözümü olduğunu ortaya çıkarmak ve bu çözümün özelliklerini ortaya koymaktı. Bu çözümü ortaya koyduktan ve özelliklerini belirttikten sonra onun ne kadar orijinal olduğunu araştıracağımızı, eğer varsa, İslâm'da aynı sorunun tartışılması ve işlenmesi tarihinde kendisinden önce gelen öncülerini göstermeye çalışacağımızı, bunun sonucunda İbni Haldun'un bu çözümü hakkında şimdiye kadar İbni Haldun araştırıcıları tarafından ortaya atılmış olan farklı tezlerin içermiş olduğunu düşündüğümüz doğruluk paylarını tartışacağımızı söylemiştik. Bunun yanında yine Giriş bölümünde İbni Haldun'un bu çözümünden hareketle, İslâm düşüncesinde Gazâlî-İbni Rüşt tarafından tartışılmasından sonra bu sorunun nasıl bir gelişim takip etmiş olduğu hakkında bazı ipuçlarını elde edebileceğimizi düşündüğümüzü söylemiş, ayrıca, İbni Haldun'un felsefe ve din hakkındaki görüşlerini ortaya çıkardığımız takdirde, bir yandan, onun kurmayı düşündüğü yeni **umrân** ilmini hangi varlık ve bilgi teorisi ile ilgili unsurlar, ilkeler üzerine oturtmak istediğini ortaya koyabileceğimizi, öte yandan bu **umrân** ilminde ortaya attığı çeşitli tezlerinin gerisinde yatan genel dünya görüşünü aydınlatmada yararlı bazı ipuçları bulabileceğimizi, son olarak da bü-

tün bunların ışığında İbni Haldun'u İslâm felsefesi ve düşüncesi tarihinde kendisinden evvel gelen çeşitli akımlar içerisinde nereye yerleştirebileceğimiz hakkında daha emin, sıhhatli yargılara varabileceğimizi umduğumuzu belirtmiştik. Bütün bu sorulara bundan önce gelen bölümlerde yeterli derecede aydınlatıcı cevaplar verdiğimizi zannediyoruz. Bundan ötürü burada bu cevapları sadece kısaca özetlemekle yetineceğiz:

Çalışmamızın gösterdiğini umduğumuz husus bize göre, İbni Haldun'un bu, felsefe ile din ilişkileri sorununda belli ve yeterli derecede işlenmiş bir çözümü olduğudur. Bu çözüm, esas itibariyle, orijinal bir çözüm değildir. Varmış olduğu sonuçlar bakımından Gazâlîci çözümün bir devamıdır. Bununla birlikte bu sonuçların kendilerinden çıkarabileceğimiz sonuçlar bakımından son derece yenidir. İbni Haldun'un bu çözümü özü itibariyle, Gazâlî'nin felsefe ile dinin alanlarını birbirinden ayırmak isteyen ve dini felsefenin, aklın erişemeyeceği bir yere yerleştirmek amacında olan çözümünün bir devamıdır. Bu, felsefe ile dinin, gerek alanlarını gerekse amaç ve hedeflerini birbirleriyle birleştirmekten, aynı pota içinde eritmekten kesin olarak kaçınarak, onları birbirinden ayırmak, birbirlerine göre karşılıklı sınırlarını belirleyip birbirlerinin alan ve amaçlarına tecavüz etmelerini engellemek isteyen ve böyle bir tecavüzün imkânlarını da bilfiil ortadan kaldıran bir çözümdür. Bu çözüm duyusalı duyusal-üstünden, tabiatı tabiat-üstünden, bilgiyi inançtan, teoriyi pratikten ayırma üstüne kuruludur. Bu çözümde felsefe de anlamda "ilm"e indirgenmekte, İlim ise şeylerin hakikatlerinin teorik bilgisi, doğruluğu gösterilebilir önermeler bütünü olarak anlaşılmaktadır. Böylece bu çözümde gerek felsefenin elinden tabiat-üstü, tanrısal varlığın bilgisi alınmaktadır gerekse onun, varlıkta olanı değil, olması lâzım geleni inceleyerek, insan ve toplum hayatına kurallar koymak isteyen bir pratik, bir değerler sistemi veya metafiziğin olması amaç ve imkânı reddedilmektedir. Buna karşılık bu çözümde din ise, özü itibariyle, tabiat-üstü bir

olayın, yani peygamberlik olayının ürünü olan bir şey, tabiat-üstü, tanrısal gerçeklik hakkında bilgi, insan hayatına üst bir plândan ruhsal bir içerik kazandırmak çabaları, gerek insanın bu dünyadaki âdil ve mutlu bir hayatı, gerekse gelecek bir dünyadaki kurtuluşu için kanunlar, kurallar koyan, bir değerler sistemi veya metafiziği olmaktadır.

İbni Haldun'un bu çözümü esas itibariyle Gazâlîci olmakla birlikte bundan felsefe hesabına çıkardığı sonuçların da hiç de Gazâlî'ci olmadığı görülmektedir. Bu nokta üzerinde de felâsifenin, özellikle İslâm Aristotelesçiliğinin etkisi kendisini açıkça belli etmektedir. İbni Haldun Gazâlî'nin tersine olarak, felsefenin, sadece mantık ve matematik gibi içeriksiz alanlarda değil, fizik ve tarihte, **umrân** ilminde, başka deyişle tabiatı ve tarihi, toplumu konu olarak alan alanlarda da kesin, doğru bilgilere varabileceğini düşünmektedir. Böylece felsefî-ilmî araştırmaların tabiî ve tarihî-toplumsal alanlarda yetki ve güvenilirliğini kesin bir biçimde tasdik etmektedir. Felsefe-din ilişkileri sorununun gelişiminde İbni Haldun'un bu düşünceleri ile Gazâlî-İbni Rüşt tartışmasının olumlu bir sentezini teşkil ettiği görülmektedir. O, Gazâlî'den felsefenin ne olmadığı, ne olamayacağı olumlu sonucunu almakta, bunu, onun ne olduğu, ne olabileceği hakkında İslâm Aristotelesçiliğinden, bu arada onun en son temsilcisi olan İbni Rüşt'ten aldığı diğer olumlu bir sonuçla birleştirmektedir. Böylece felsefenin dış dünyadaki varlıkların tabiatlarının, özlerinin, özsel niteliklerinin tahkiki mümkün teorik bilgisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece de İbni Haldun'un **umrân** ilmini kurarken kendilerine dayandığı varlık ve bilgi teorisi, ilim anlayışı ile ilgili öncül, ilke ve unsurlarını felâsifeden, özellikle İslâm Aristotelesçiliğinden aldığı anlaşılmaktadır. Yine böylece onun bu konudaki düşünceleri itibariyle, İslâm'da kendisinden önce gelmiş çeşitli fikir akımları içinde felâsifenin temsil ettiği gelenek içine yerleştirilerek büyük ölçüde açıklanabilir olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbni Haldun'un tarih ve **umrân** ilmi üzerindeki araştırmalarına gelince, onun gerçekten gerek Tarihin gerekse sosyolojinin bugünkü anlamda birer ilmî disiplin olarak kurulmaları olayının başında olduğu görülmektedir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

AL'-AFİFİ, Abu al-A'la: "Mavkıf İbn Haldun min al-Falsafa va al-Tasavvuf", *A'mal Mahracan İbn Haldun,* al-Kahira, 1962, s. 135-143.

ANAWATİ, M. -GARDET, L.: *"İntroduction á la Théologie Musulmane",* Paris, 1948, J. Vrin.

ARBERRY , A.J.: *"Revelation and Reason in İslâm",* 3. Edit. London, 1971, George Allen and Uwin.

ARİSTOTE: *"Ethique de Nicomaque",* trad. franç. par j. Tricot, Paris, 1967, J. Vrin.

'AYAD, M. Kâmil: *"Die Geschichts- und Gesellschaftslehre İbn Haldûns"* Forschungen zur Geschichts-und Gesellschaftslehre, Stuttgart und Berlin, 1930.

BADAWİ, A.: *"Histoire de la Philosophie en İslam", I. les Philosophes Théeologiens, II. les Philosophes Purs,* Paris, 1972, J. Vrin.

BELOT, 5. B.: *"Al-Farâ'id al-Durriyya (Vocabulaire Arabe-Français)",* 14. Edit. Beyrouth, 1929, İmprimerie Catholique.

BENCHEİK, 5. - LABİCA, G.: *"le Rationalisme d, İbn Khaldoun, Extraits de la Muqaddima",* Alger, 1965, Hachette.

De BOER, I.J.: *"İslâmda Felsefe Tarihi",* Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, Balkanoğlu Matbaacılık.

BOUTHOUL, G.: *"İbn Khaldoun et sa Science Sociale",* Paris, 1930, Paul Geuthner.

BREHİER, E.: *"Histoire de la Philosophie", I. L'Antiquité et le Moyen-Age,* Paris, 1938, Felix Alcan.

BREHİER, E.: "*La Philosophie de Plotin*", Paris, 1938, Boivin.
COHEN, G.: "İbn Khaldûn, Rediscovered Arap Philosopher", Midstream, V.V. Summer, 1959, S. 77-90.
CORBİN, H.: "*Histoire de la Philosophie İslamique, Des Origines jusqu"á la Mort d'Averoes*", Paris, 1964, Gallimard.
ÇUBUKÇU, İ.A.: "*Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*", A.Ü. İlâh. Fak. Yay. LXXXVIII. Ankara, 1970, A.Ü. Basımevi.
DEMEERSEMAN, R.: "Ce qu'İbn Khaldoun pense d'al-Ghazzalî", *İnstitut des Belles Lettres Arabes,* Sayı 82, Tunis, 1958, S. 161-193.
FAKHRY, M.: "*A History of İslamic Philosophy*", Newyork-London, 1975, Columbia University Press.
AL-FÂRÂBİ Abu Nasr: "*Kitâb Arâ' Ahl al-Madina al-Fazıla*", Kaddama lahu va hakkakahu Albert N, Nader, Beyrut, 1959, Al-Matba'a al-Kâsûlikîyya.
AL-FÂRÂBİ Abu Nasr: "*İhsâ' al-'Ulûm*", Hakkakahu ve Kaddama lahu va 'allaka 'alayhi 'Osman Amin, Al-Kahira, 1930, Dâr al-Fikr al-'Arabî.
AL-FÂRÂBİ Abu Nasr: "*Kitâb al-Cam' Bayn Ra'yay al-Hakimayn Aflâtûn al-İlâhî va Aristûtâlîs*", Dieterici neşri, Al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen" de. Leiden, 1890, E.J. Brill, S. 1-33.
AL-FÂRÂBİ Abu Nasr: "*Fusûs al-Hikam*", Dieterici neşri, s. 66-83.
AL-FÂRÂBİ Abu Nasr: "*Tahsil al-Sa'ada*", Haydarabad neşri, H. 1345.
FAURE, A.: "Grandeur et Solitude d'İbn Khaldoun", *Mahracan,* Casablanca, 1962, Dâr al-Kitâb, S. 5-12.
FINDIKOĞLU, Z.F.: "İbni Haldun Hukukçu", *İş Mecmuası,* C IV. S. 14, 1938 (?)
FINDIKOĞLU, Z.F.: "Türkiye'de İbni Haldunizm", *Fuat Köprülü Armağanı,* İst. 1953, Osman Yalçın Mtb. S. 153-163.
FINDIKOĞLU, Z.F.- ÜLKEN, H.Z.: "*İbni Haldun*", İst. 1940, Kanaat Kitabevi.
FİSCHEL, W.: "*İbn Khaldûn in Egypt, His Publications and his Historical Research*", Berkeley, 1967.
FLİNT, R.: "*History of the Philosophy of History*", Edinburg 1893.

FREYER, H.: *"Sosyolojiye Giriş"*, Çev. Nermin Abadan, 2. Baskı, Ankara, 1963, Sevinç Mtb.

GARDET, L.: *"La Pensée Religieuse d'Avicenne (İbn Sinâ)"*, Etudes de Philosophie Médiéevale, XLI. Paris, 1951, J. Vrin.

AL GAZZÂLİ: *"Al-İktisad Fi'l-İ'tikâd"*, Önsöz Ve Notlarla Hazırlayanlar: İ.A. Çubukçu Ve H. Atay, Ankara, 1962, Nur Mtb. *"İtikad'da Orta Yol"*, Önsöz Ve Notlarla Çev. K. Işık, A.Ü. İlâh. Fak. Yay' XC. Ankara, 1971.

AL GAZZÂLİ: *"Makâsıd al-Falâsifa"*, Neşr: Muhyiy al-Din Sabrî Al-Kurdî, 1. Basım, Mısır, tarihsiz, Matba'a al-Sa'ada.

AL GAZZÂLİ: *"Al-Munkız min al-Zalâl"*, Al-Kahira, H. 1303, Al-Matba'a al-A'lâmiyya - *"El-Munkızu min-ad-Dalâl"*, Çev. Hilmi Güngör, Dünya Edebiyatından Tercümeler- Şark-İslâm Klasikleri: 18, İst. 1948, M.E.B.

AL GAZZÂLİ: *"Tahâfut al-Falâsifa"*, Sulayman Dünya Neşri, 4. Baskı, Al-Kahira, 1966, Dâr al-Ma'arif.

GİBB, A.R.H.: "The İslamic Background of İbn Khaldûn's Political Theory", *Studies in the Civilization of İslam,* Edit. By. Stanford J. Shaw and William R. Polk, Boston, 1962, S. 166-175.

GİBB, A.R.H.: "Tarih", *İslâm Ansiklopedisi,* 11. C. İst, 1967, S. 782-789.

GİLSON, E.: *"La Philosophie au Moyen Age"*, 2. Edit, Paris, 1944.

GÖKBERK, M.: *"Felsefe Tarihi"*, İst. Üni. Ed. Fak. Yay. 927, İst. 1961, İstanbul Mtb.

GREGOİRE, F.: *"Les Grands Problémes Métaphysiques"*, Paris, 1962, P.U.F.

GUİLLAUME, A.: *"İslam"*, 9. Edit. Aylesbury, 1971, Penguins Books.

HAMELİN, O.: *"Le Systéme d'Aristote"*, Paris, 1931, F. Alcan.

HÂRİZMİ: *"Kitâb Mafâtih al-'Ulûm"*, G. Van Floten neşri, Leiden, 1895.

HASSAN, Umit: "İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinin yaygınlık kazanması üzerine notlar", *A.Ü. Siyasal Bil. Fak. Dergisi,* C. XXVIII, No: 3-4, Eylül-Aralık sayısı, Ankara, 1973.

HİTTİ, Ph. K.: *"History of the Arabs"*, 7. Edit. London, 1960, Mac Millan Comp.

HUSSEİN, T.: *"Etude analytique et Critique de la Philosophie Sociale d'İbn Khaldoun"*, Paris, 1917, A. Padove.

IŞIK, K.: *"Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri"*, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. LXXVI, Ankara, 1977, A.Ü. Basımevi.

İBN HALDUN: *"Mukaddima al-'Allâma İbn Haldun"*, 3. Baskı, Beyrut, 1900, Al-Matba'a al-Adabiyya.

İBN HALDUN: *"İbn Khaldûn: The Muqaddimah, An İntroduction to History"*, Trans, from the Arabic by, Franz Rosenthal, in three Volumes, Newyork, 1958, Pantheon Books.

İBN HALDUN: *"İbn Haldun: Mukaddime"*, Çev: Zakir Kadirî Ugan, C. I-II,III, 2. Baskı, Dünya Edebiyatından Tercümeler, Şark-İslâm Klasikleri 25. İst. 1968-1970, M.E.B.

İBN HALDUN: *"Muqaddimat İbn Haldûn (Prolégomenes d'Ebn Khaldoun)"*, Edit. Par E.M. Quatremère, Notices et Extraits des Manuscripts de la Bibliothèque du Roi et des autres Bibliotheques Publiè par L'İnstitut İmperial de France, T. 16-18, Paris, 1858.

İBN HALDUN: ": *"Les Prolégomenes d'İbn Khaldoun"*, Trad, en Français et Commenteees par Baron De Slane, Notices et Extraits des Manuscripts de la Bibliothèque İmperiale (Académie des İnscriptions et Belles-Lettres, Vols: XIX-XXII, Paris, 1862-1868.

İBN HALDUN: *"Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldun"*, Pirizâde Mehmet Sahip Efendi Çevrisi. Yay. Alhâc 'Abd al-Rahman Hâfız Efendi ve Muharrem Hâfız Efendi, Kahire, H. 1275.

İBN HALDUN: *"Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldun"*, Ahmet Cevdet Efendi (Paşa) çevrisi: İstanbul, H. 1277, Takvim-hâne-i Amire.

İBN HALDUN: *"İbn Khaldûn, Discours sur l'Histoire Universelle (Al-Muqaddima)"*, Frans. Çev. W. Monteil, 3 Volumes, Beyrouth, 1967-1968, Comm, İntern. pour la Traduction des Chef-d'oeuvres Arabes, XIX.

İBN HALDUN: *"Lubâb al-Muhassal fî Usûl al-Dîn de İbn Haldun"*, Toma I. Editado, traducido y anatoda por el P. Fr. Luciano Rubio, Tetuan, 1952, Editora Marroqui.

İBN HALDUN: *"Şifâ'u's-Sâîl li Tehzibi'l-Mesail"*, Önsöz ve Notlarla neşreden: M? İbn Tavît at-Tancî, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. XXII,

İst. 1958, Osman Yalçın Mtb. - *"Tasavvufun Mahiyeti, Şifâu's-Sâil, İbni Haldun"*, Haz. Süleyman Uludağ, İst. 1977, Dergah Yay.

İBN HALDUN: *"Al-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve Rihlatuhu Garban va Şarkan"*, M. İbn Tâvît al-Tancî neşri, Al-Kahira, 1370/1951, Asâr İbn Haldûn, I.

İBN HALDUN: *"Kitab al-'İbar ve Divân al-Mubtada ve al-Habar fî Ayyâm al-'Arab va al-'Acam va al-Barbar va Man 'Asarahum min Zavi al-Sultân al-Akbar"*, 7 Cilt, Nasr al-Hurînî neşri, Al-Kahira, 1284/1867, Bulâk.

İBN AL-NADİM: *"Kitâb al-Fihrist"*, G. Flügel neşrinin tıpkı basımı, Beyrouth, 1966, Maktaba al-Hayyat.

İBN RÜŞD: *"Fasl al-Makâl"*, Leon Gauthier neşri (Traitée Decisif (Fasl al-Maqal) sur l'Accord de la Religion et de la Philosophie), 3. Edit, Alger, 1948, Carbonnel.

İBN RUŞD: *"Kitâb al-Kaşf 'an Manâhıc al-Adilla"*, Türkçeye Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, (İbni Rüşt'ün Felsefesi) içinde, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. X. Ankara, 1955, T.T.K. Basımevi, S. 35-150.

İBN RUŞD: *"Tahâfut al-Tahâfut"*, M. Bouyges neşri, Beyrouth, 1930, İmp. Cath.

İBN SİNÂ: *"Kitâb al-Nacât"*, Muhyiy al-dîn Sabrî al Kurdî neşri, 1. Baskı, Kahire, H. 1331, Matba'a al-Sa'ada.

İBN SİNÂ: *"Kitâb al-İşârât va'l-Tanbihât"*, J. Forget neşri, Leyde, 1892, E.J. Brill.

İBN-SİNÂ: *"Tis' Rasâil fi al-Hikma va al-Tabi'iyyat"*, Kahire H. 1326 neşri.

İBN SİNÂ: *"Risala al-Kadar"*, M.A.F. Mehren neşri, "Traités mystiques D'Avicenne" içinde, Leyde, 1899, E.J. Brill, IV. Fasikül.

İBN SİNÂ: *"Risâla Azhaviyya fi Amr al-Ma'ad"*, Süleyman Dünya neşri, Kahire, 1949.

İBN TUFAYL: *"Hayy Bin Yakzan"*, Ahmad Amin Neşri, "Hayy Bin Yakzan Lî İbn Sinâ va İbn Tufayl va Al-Suhravardi" İçinde, Mısır, 1952, Dâr Am-Ma'arif, S. 58-131.

AL-KİNDİ: *"Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyya"*, M.A.H. Abu Rida neşri, C. I-II. Mısır, 1369/1950, Dâr al-Fikr al-'Arabî, Matba'a al-İ'timâd.

KREMER, A.: "İbn Chaldun und seine Kulturgeschichte der İslamischen Reiche", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,* Phil-Hist. Klasse, Vienna, XCII, 1879, S. 581-635.

LABİCA, G.: "Esquisse d'une Sociologie de la Religion chez İbn Khaldoun", *La Penseé,* Paris, 1965, S. 3-23.

LABİCA, G.: "*Politique et Religion chez İbn Khaldoun, Essai sur l'İdeologie Musulmane*", Alger, tarihsiz, Etudes et Documents SNED?

LACOSTE, Y.: "*İbn Khaldoun, Naissance de L'Histoire, Passê du Tiers Monde*", 3. Edit. Paris, 1973, F. Maspero.

MADKOUR, İ.: "İbn Haldun al-Faylasûf", *Mahracan İbn Haldun,* al-Kahira, 1962, S. 123-134.

MADKOUR, İ.: "*La Place d'Al-Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane*", Paris, 1934, Adrien-Maisonneuve.

MAHDİ, M.: "*İbn Khaldûn's Philosophy of History,* A Study in the *Philosophic Foundation of the Science of Culture*", London, 1957, George Allen and Unwin ltd.

MAHDİ, M.: "Die Kritik der İslamischen Polotischen Philosophie bei İbn Khaldûn", *Wissenschaftliche Politik, Eine Einführung, Grundfragen İhrer Tradition und Theorie,* Freiburg 'Breisgau/, 1962, s. 117-151.

MALİNOVSKİ: "Culture", *Encyc. of the Social Sciences,* C.I. 1935.

MAYER, F.: "*A History of Modern Philosophy*", California, 1951, American Book Comp.

MEHREN, A.F.: "Etudes Sur La Philosophie D'averroes Concernant Son Rapport Avec Celle D'avicenne Et Ghazzali", *Museon,* T. Vıı-Vııı. Novembre, s. 616-636.

MİEGE, J.L.: "La Modernité d'İbn Khaldoun", *Mahracan,* Casablânca, 1962, Dâr Al-Kitâb, s. 13-18.

MADER, A.: "*Le Système Philosophique des Mu'tazila*", Beyrouth, 1956, Les Lettres Orientales.

NASSAR, N.: "*La Pensée Réaliste d'İbn Khaldoun*", Paris, 1967, P.U.F.

NYBERG, H.S.: "Mu'tezile" maddesi, *İslâm Ansik.* 1957, C.8. S. 756-764.

O'LEARY, De Lacy: *"İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri"*, Çev. Hüseyin Yurdaydın- Yaşar Kutluay, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. C.II, 2. Baskı, Ankara, 1971, A.Ü. Basımevi.

PASSMORE, J.: "Philosophy" maddesi, *Encyclopedia of Philosophy*, C. IV, S. 216-217.

PELLAT, C.: *"The Origin and Developpment of Historiography İn Muslim Spain"*, (Historians of the Middle East), London, 1962, Oxford University Press.

RİCHTER, G.: *"Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters"*, Tubingen, 1933.

RİTTER, H.: "İrrational Solidarity Groups; A Socio-psychological Study in Connection with İbn Khaldûn", *Oriens*, C. I, 1948, S. 1-44.

RODİNSON, M.: *"Marxisme et le Monde Musulman"*, Paris, 1972, Edit, De Seuil.

ROSENTHAL, E.: *"İbn Khaldûns Gedanken über den Staat"*, München und Berlin, 1982, Verlag von R. Oldenburg.

ROSENTHAL, E.: "İbn Khaldûn: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletion of the John Raylands Library*, Mancester, 1940, XXIV den ayrı basım, S. 1-14.

ROSENTHAL, E.: *"Political Thought in Medieval İslam"*, Cambridge, 1962.

ROSENTHAL, Franz: *"A History of Muslim Historiography"*, 2. Edi. Leiden, 1968, E.J. Brill.

ROSENTHAL, Franz: "İslamic Historiography", *İntern, Encyc. of the Social Sciences*, C. VI. Mac Millan Company and the Free Press, S. 407-412.

SAAB, H.: "İbn Khaldûn", *The Encyclopedia of Philosophy*, C. IV. Mac Millan Comp. Newyork, 1967, S. 107-109.

SCHİMMEL, A.: *"İbn Chaldûn, Ausgewahlte Abschnitte aus der Muqaddima"*, Tübingen, 1951.

SCHMİDT, N.: *"İbn Khaldûn, Historian, Sociologist and Philosopher"*, Newyork, 1967, Ams. Press İnc.

SİMON, H.: *"İbn Khaldûn Wissenschaft von der Menschlichen Kultur"*, Beitrage zur Orientalistik II, Leipzig, 1959, Otto Harrasowitz.

SOROKİN, P.: *"Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri"*, 1. Baskı, Ankara, 1972, Bilgi Yay.

L-SUBKİ: "Tabakât al-Şufi'yya", Kahire Neşri, 1324, II.

'OYNBEE, A.J.: *"A Study of History"*, 6. Edit. C. III. London-Newyork-Toronto, 1955, Oxford University Press.

'RİTTON, A.S.: *"Muslim Theology"*, Bristol, 1957, Luzac and Company Ltd.

'ÜRKER, M.: *"Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti"*, A.Ü.D.T.C.F. Yay. 102, Ankara, 1956, T.T.K. Basımevi.

'ÜRKER, M.: "İslâm Felsefesi" maddesi, *Türk Ansiklopedisi*, C. XX, 1972, M.E.B.

'ATT, W.M.: *"İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı"*, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. LXXXIII, Ankara 1968, A.Ü. Basımevi.

'EBER, A.: *"Felsefe Tarihi"*, Çev. H. Vehbi Eralp, 3. Baskı, İst. 1964, Remzi Kitabevi.

'HİTE, H.: "İbn Khaldûn in World Philosophy of History", *Comparative Studies in Sociology and History*, The Hague. 1960, II. S. 110-125.

WOLFSON, H.A.: "İbn Khaldûn on Attributes and Predestination", *Speculum*, Cambridge, C. XXXIV. 1959, S. 585-597.

İNANÇ, Mükrimin Halil: "On İkinci Asır Tarihçileri ve Muhammed bin Ali al-'Azımî", *İkinci Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, İst. 1943, Kenan Matb.

KÜÇÜK SÖZLÜK

Bu küçük sözlük hazırlanırken aşağıdaki esaslara uyulmaya çalışılmıştır.

1) Eser içinde geniş olarak üzerlerinde durulan anahtar ilmî-felsefî kavramlar ve terimler (asabiye, umrân, mülk, vazı' hâkim vs) bilhassa sözlüğe dahil edilmemiştir.
2) Her türlü kelime, kavram değil, özellikle teknik bir anlam ifade eden terimler seçilerek karşılıkları verilmeye çalışılmıştır. Bu arada günlük dilde pek kullanılmayan yabancı kaynaklı kelimeler de (apodiktik, atipik, batınî, cevaz) açıklanmak istenmiştir.
3) Gerekmedikçe terimlerin tanımlarının verilmesi cihetine gidilmemiş, sadece yeni ilmî-felsefî dilimizde onlara en uygun şekilde işaret ettiği düşünülen karşılıkları verilmeye çalışılmıştır.
4) Terimlerin yazılış ve sıralanışında Türk alfabesinin harf sırasına uyulmuştur.

A

Adet: Alışkanlık, alışılagelen şey
Akide: Dogma, inanç unsuru, inanılan şey
Akredite etmek: Saygınlık veya güvenilirlik vermek, rağbet ettirmek
Amel: Fiil, eylem, davranış
Amelî: Fiil, eylem, davranışla ilgili
Ampirik: Deneysel, deneyle ilgili
Ampirizm: Deneycilik, bilgimizin biricik kaynağının deney olduğunu savunan öğreti
Antinomi: Çelişki, aklın kendi içinde düştüğü çelişkiler, insan aklına aynı ölçüde makûl görünen, bununla birlikte birbirine çelişik olan iki önermenin durumu
Antropoloji: İnsanbilim, insanı ana konu alan felsefe öğretisi
Antropomorfik: İnsanbiçimci
Apodiktik: Zorunlu ve kesin önerme, bu tür önermelerden meydana gelen bilgi
Apoloji: Savunma
Apriori: Deney öncesi, deneyden gelmeyen, öncel
Araz: İlinek, öze ait olmayan, gelip geçici olan şey
Arızî: İlineksel, gelip geçici, özsel olmayan
Aspekt: Görüntü, yüz, veche
Atipik: Tipe girmeyen, istisnai, kural dışı
Avam: Halk, sokaktaki insan, sıradan insan

B

Background: Fon, arka fon, arka plan, temel
Bâtıl: Çürük, yanlış, değersiz
Bâtın: İç, iç hakikat, asıl gerçeklik

Bâtınî: İçsel, içe ait olan, asıl gerçeklikle ilgili
Bid'at: Sonradan meydana gelen şey, yenilik, dinde ortaya çıkan kötü anlamda yenilik
Bilfiil: Fiilen, gerçekleşmiş olarak, gerçek olarak
Bilkuvve: İmkân olarak, henüz gerçekleşmemiş, ancak gerçekleşecek bir güç, potansiyalite olarak, kuvve olarak
Burhan: Kesin kanıt, ispat edici akıl yürütme
Burhanî: Kanıtlayıcı, ispatlayıcı, ilmî

C

Caiz: Kabul edilebilir, mümkün, izin verilebilir, akıl bakımından uygun
Cebr: Zorlama, zorla yaptırma
Cedel: Diyalektik, tartışma
Cedelî: Diyalektik, tartışmalı, kanıtlayıcı, burhanî olmayan, ihtimalî
Cevaz: Caiz olanın durumu, mümkün, akıl bakımından uygun, kabul edilebilir olma
Cüz'î": Tikel, bireysel, somut
Cüz'iyyât: Tekil, bireysel, somut varlıklar veya olaylar

D

Dehriyye: Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, maddenin ve zamanın ezeli olduğunu söyleyenler, materyalistler veya natüralistler veya ateistler
Determinizm: Belirlenimcilik, şeylerin birbirleri tarafından belirlenmiş olmaklıkları durumu, evrende herşeyin belirlenmiş olduğunu ileri süren görüş
Dogma: İnanç unsuru, inanılan şey, akide
Dogmatik: Dogmaların, inanç unsurlarının bütünü, dogmalarla ilgili olan

E

Elaborasyon: Üzerinde düşünme, işleme, ayrıntılı ve derinlemesine ele alma.

Endüksiyon: Tümevarım, özel, bireysel olaylardan tümel, genel bir sonuca varma

Endüktif: Tümevarımla ilgili

Entellektüalizm: Akılcılık, aklın egemenliğini ileri süren görüş, özel olarak ahlâkta iradeden çok akla, düşünmeye önem veren görüş (volontarizmin zıddı)

ntellektüalist: Akılcı, ahlâkta iradeci olmayıp akılcı olan

Entité: Varlık, zihni varlık, dış dünyada bir karşılığı olduğu şüpheli varlık

Epistemoloji: Bilgi teorisi, bilginin özünü sınırlarını, ilkelerini, yapısını vs. araştıran felsefe disiplini

Epistemolojik: Bilgi teorisi ile ilgili

Exact: Kesin, müsbet

F

Fatal: Zorunlu, ölümcül, alınyazısına dayanan, ne yapılırsa yapılsın değiştirilemeyen

Fatalizm: Herşeyin önceden belirlenmiş, takdir edilmiş olduğu, insanın ne yaparsa yapsın alınyazısını değiştiremiyeceğini ileri süren öğreti

Favori: Gözde, beğenilen, sevilen

Felâsife: İslâm'da Yunan tarzında felsfe geleneğini devam ettirenlere verilen ad (belli başlı temsilcileri Kindî, Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşt vs).

Fenomenist: İnsan aklının ancak duyulara bağlı olayları, fenomenleri bilebileceği, duyuların arkasında varlığı iddia edilen kendinden şeyleri bilemiyeceğini ileri süren kişi veya görüş

Formel: Formle, biçimle ilgili, içerikle ilgili olmayan

G

Gai: Gaye ile ilgili, ereksel
Gayb: Görünmez, gizli âlem, bilinmeyen, meçhul varlık, numen.
Gaybî: Görünmeyen, gizli olan, bilinmeyen, numenal

H

Hâl: Durum, ruhî durum, mistik durum
Harikulade: Olağandışı, olağanüstü, adete, alışkanlığa aykırı olan
Hasbî: Bir menfaat beklemeden, karşılıksız
Hassa: Elit, aydın, sıradan insan olmayan (avamın zıddı)
Haşr: Dirilme, canlanma, ayağa kalkma
Hikmet: Felsefe, bilgelik, akıllılık
Hulûl: Bir şeyin üzerine gelme, inme, onunla karışma, ona nüfuz etme.

İ

İcma: Görüş birliği
İhtira: Yaratma, varlığa getirme, varlık verme
İktiza: Gerektirme
İktisab: Kazanma, edinme
İllüstrasyon: Örnek verme, örnek alma, örnekleme
İnşaî: Pozitif, haber verici değil ilke, yasa koyucu
İntikad: Eleştiri, tenkit

K

Kadim: Öncesi olmayan, öncesiz
Kahr: Güç, iradesini zorla uygulatma gücü
Kavl: Söz, konuşma
Kesb: İktisab, kazanma, edinme

Konseptüalizm: Tümellerin kendi başlarına bir varlığa sahip olmadıkları (kavram realizminin zıddı), bununla birlikte dış dünyada hiçbir şeye tekabül etmeyen sözlerden de ibaret olmadıkları (nominalizmin zıddı), esas itibariyle zihinsel kavramlar olmakla birlikte nesnede bir gerçekliğe karşılık oldukları görüşü
Konseptüalist: Konseptüalizm görüşünü savunan kişi
Kozmoloji: Evrenin oluşumunu, yapısını inceleyen felsefe disiplini, evrenbilim
Kuvve: Potansiyalite, güç, imkân
Küllî: Tümel, genel, evrensel

M

Makûl: Akılsal, aklın konusu olan şey
Makûlât: Akılsallar, aklın konusunu oluşturan şeyler
Maslahat: *Menfaat, yarar*
Meleke: Güç, yeti
Modalite: Kip, tarz, varlık veya düşüncenin, yargının tarzı
Mubtedia: Bid'at yapanlar, dinde olumsuz anlamda yenilik icad edenler
Mücessime: Tanrı'yı bir cisim gibi görenler, tasvir edenler, O'na cisimsel nitelikler yükleyenler
Muharrik: Hareket ettirici, hareket verici
Muhayyile: Hayalgücü
Muhkemât: Kur'anda anlamı açık olan âyetler
Mukaddime: Giriş
Münfail: Bir failin etkisine uğramış
Müteşabihat: Kur'an'da anlamı açık olmayan ayetler
Mystère: Sır

N

Nakl: Aktarma, geçirme
Naklî: Birinin söylemesine, aktarmasına dayanan

Nazâr: Görme, bakma, temaşa etme
Nazârî: Görme, bakma, temaşa etme ile ilgili
Nominalizm: Adçılık, tümellerin dış dünyada herhangi bir gerçekliğe tekabül ettiğini reddeden, onların ancak birer isimden, kelimeden ibaret olduğunu savunan görüş

O

Ontoloji: Varlıkbilim, varlık olmak bakımından varlığı ve yine varlık olmak bakımından varlığa ait olan en genel nitelikleri inceleyen felsefe disiplini
Ontolojik: Varlıkbilimsel, varlıksal

P

Panteizm: Tümtanrıcılık, herşeyin tabiatın Tanrı olduğunu ileri süren görüş
Pozitif: Bir koyucunun koymasına dayanan, vaz'î
Pratik: Amelle, davranışla, eylemle ilgili
Prodüktif: Sanatla, yapma ile, üretimle ilgili

R

Rey: Özel, kişisel görüş
Risale: Küçük eser, küçük kitap
Riyaset: Reislik, başkanlık
Rüsûh: Derinleşme, uzmanlık

S

Sabite: Değişmezlik, değişmez olan
Spekülatif: Spekülasyona, düşünceye dayanan, hayalî soyut
Südûr: Taşma, çıkma

Sûret: Form
Sûrî: Sûretle, formla ilgili, biçimsel

T

Teberrük: Kutlulama, kutluluk
Tagallüb: Egemenlik, hakimiyet
Tahkik: Doğrulama, doğru olduğunu gösterme
Ta'til: Kesme, ayırma, Tanrı'nın sıfatlarını özünden ayırma ve reddetme
Tecviz: Caiz görme, kabul etme, onaylama
Ta'lil: Açıklama, nedenini, illetini gösterme, verme
Telhis: Kısaltma, özetleme, özet
Telif: Birleştirme, bağdaştırma
Tekfir: Kafir ilan etme, kafir olduğunu söyleme
Temyiz: Ayırma, ayırdetme, akıl
Tenzih: Temizleme, Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmeme
Te'vil: Yorumlama

Z

Zâhir: Dış, dış görünüş, yüzeysel anlam
Zahîrî: Dışsal, görüntü ile ilgili, yüzeysel
Zaid: Ek, dışında olan
Zannî: Zan ile ilgili, zanna dayanan, kesin, yakınî olmayan
Zât: Öz, varlık, töz
Zâtî: Özle ilgili, özsel